BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR A. SCHÄFER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VIII. BAND, 4. HEFT:

DIE BRIEFE ZU BEGINN DES ZWEITEN MAKKABÄERBUCHES

(1, 1 bis 2, 18).

VON

DR HEINRICH HERKENNE,

PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BONN.

Printed in Germany

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1904.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr A. SCHÄFER in Strassburg i. E., Prof. Dr P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

ACHTER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

DIE BRIEFE ZU BEGINN DES ZWEITEN MAKKABÄERBUCHES

(1, 1 bis 2, 18).

VON

DR **HEINRICH HERKENNE,**
PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BONN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 18 Ianuarii 1904.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Gegenwärtiges Heft der „Biblischen Studien“ enthält die Habilitationsschrift des Unterzeichneten, welche von der hochw. katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Bonn genehmigt wurde. Diese Schrift behandelt separat die beiden Dokumente, welche dem zweiten Makkabäerbuche, dem Exzerpte eines unbekannten Epitomators aus dem fünfteiligen Geschichtswerke des Jason von Cyrene, vorangestellt sind. Die Einleitung zu vorliegender Abhandlung will den Leser über die bisherige Literatur nur vorläufig orientieren, daher sie aus letzterer bloß diejenigen Werke anführt, welche für den Zweck dieser Arbeit die meiste Berücksichtigung verdienten. Im anschließenden allgemeinen (I.) Teile mußten, wie leicht begreiflich ist, einzelne Resultate angeführt oder verwertet werden, deren Begründung erst der II. Teil (Übersetzung und Erklärung) ergibt; doch wurde dann vielfach auf diesen verwiesen. Da die Frage, wer Antiochus in 2 Makk 1, 14 und Judas sowie Aristobulus in 1, 10 seien, eine längere Erörterung erforderte, so wurde letztere unter eigener Überschrift im II. Teile untergebracht. Bemerkt sei noch, daß die Übersetzung dem griechischen Texte folgt, und zwar, weil die Ausgabe von Swete nicht allen Lesern leicht zur Hand sein dürfte, dem der Sixtina. Jedoch sind die Verbesserungsvorschläge, die bei der Textkritik im Kommentar sich ergaben, in der deutschen Übertragung bereits verwertet und durch Fußnoten jedesmal angedeutet.

Gerade in unsern Tagen hat das Studium der Makkabäerbücher überhaupt in einer bemerkenswerten Weise zugenommen sowohl bei Theologen wie bei Philologen. Es rührt dies großenteils auch daher, daß jene Schriften einer Zeit entstammen, aus der uns sonst nicht viel an literarischen Produkten erhalten ist. Daß gegenwärtige Arbeit noch mehr zur Beschäftigung mit den Makkabäerbüchern anregen möge, ist der Wunsch des Unterzeichneten.

Bonn, 26. Januar 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v
Einleitung 1

I. Allgemeiner Teil.

A. Das textkritische Material zu 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 . . 5
a) Der griechische Text 5
b) Die Übersetzungen des griechischen Textes . . . 7
α) Die syrische Übersetzung 7
β) Die lateinischen Übersetzungen 9
γ) Die armenische Übersetzung 15
B. Der Gedankengang der Briefe 16
C. Die Zahl der Briefe 19
D. Die Ursprache der Briefe 21
E. Die Echtheit der Briefe 22
F. Die Glaubwürdigkeit der Briefe 26

II. Übersetzung und Erklärung.

A. Erster Brief (2 Makk 1, 1—10a) 36
a) 1, 1—6 36
b) und c) 1, 7—10a 39
B. Zweiter Brief (2 Makk 1, 10b bis 2, 18) 50
a) 1, 10b—17 50

Die Persönlichkeit des Antiochus (1, 14), des Judas und des Aristobulus (1, 10) . . . 55

b) 1, 18—36 67
c) 2, 1—3 84
d) 2, 4—8 85
e) 2, 9—12 89
f) 2, 13—15 92
g) 2, 16—18 98

Einleitung.

Die beiden zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches uns mitgeteilten Sendschreiben der Jerusalemer an die ägyptischen Juden verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit, zunächst einmal, weil sie uns ein Bild gewähren von den Wechselbeziehungen zwischen den palästinensischen Juden und ihren auswärtigen Glaubensgenossen, dann aber auch, weil der zweite Brief uns aus der Zeit des Propheten Jeremias und des Restaurators Nehemias einige sonst unbekannte Nachrichten bietet, uns interessante Aufschlüsse über die jüdische Literatur gibt und uns belehrt über die religiösen Erwartungen der Israeliten in der Zeit der makkabäischen Freiheitskämpfe.

Unter den älteren katholischen Exegeten, die sich mit den beiden Briefen näher befaßt haben, sind vorzugsweise zu nennen:

N. Serarius, In sacros divinorum Bibliorum libros Tobiam, Iudith, Esther, Machabaeos commentarius, Moguntiae 1599; und

Cornelius a Lapide, Commentarius in Esdram, Nehemiam, Tobiam, Iudith, Esther et Machabaeos, Antverpiae 1623, 1645 und öfters.

Ersterer behandelt einige Hauptfragen über den Inhalt der beiden Sendschreiben, ohne eine fortlaufende Worterklärung der einzelnen Verse zu geben. Dagegen findet sich letztere bei Cornelius a Lapide, der aber, trotzdem er Bedeutendes für seine Zeit leistete, den Anforderungen der Gegenwart an wissenschaftliche Schrifterklärung nicht mehr genügt.

Aus der späteren katholischen Literatur über 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 verdienen Beachtung die Anmerkungen von Scholz in

Th. A. Dereser-J. M. A. Scholz, Die heiligen Schriften des Alten Testaments II, 4, Frankfurt a. M. 1833.

Obwohl dieselben reichhaltiger sind als die Fußnoten in dem Bibelwerke von Allioli und in dem von Loch und Reischl, behandeln sie begreiflicherweise den Gegenstand doch nicht erschöpfend. Sehr eingehend, aber nicht immer glücklich ist die theologische Doktordissertation des Religionslehrers und nachmaligen Aachener Stiftsherrn

F. Schlünkes, Epistulae, quae secundo Machabaeorum libro cap. I, vv. 1—9 legitur, explicatio, Coloniae 1844.

Ebenderselbe veröffentlichte 1847 als Beilage zum Programm des Kgl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums in Köln:

Difficiliorum epistulae, quae II Mach. 1, 10 ad 2, 18 legitur, locorum explicatio.

Hier beschränkt sich Schlünkes auf die Erklärung einzelner Stellen, übergeht dagegen manches für das Verständnis des Briefes unumgänglich Notwendige, so z. B. die Frage, wer der Antiochus in 1, 14 sei, sowie die Erläuterung des Abschnittes 2, 1—13. Erwähnt sei noch die Promotionsschrift des Benediktiners

A. Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche, Klagenfurt 1868,

die aber, ihrem Titel entsprechend, nur einige Hauptpunkte betreffs 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 berücksichtigt (S. 46—72).

Eine erschöpfendere Behandlung hingegen haben in neuerer Zeit die beiden dem zweiten Makkabäerbuche vorangestellten Briefe außerhalb des Kreises katholischer Exegeten erfahren. Dies beweisen die in philologischer, kritischer und historischer Hinsicht eingehenden Kommentare von

C. L. W. Grimm, Leipzig 1857 (4. Lieferung des Kurzgefaßten exegetischen Handbuches zu den Apokryphen des AT).

C. F. Keil, Leipzig 1875 (Supplement zu dem Bibl. Kommentar über das AT von Keil und Delitzsch).

Von diesen bestreitet jedoch ersterer die Echtheit beider Briefe, während Keil nur die des zweiten in Frage stellt. Die neueste Bearbeitung des zweiten Makkabäerbuches durch

A. Kamphausen in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, tom. I, Tübingen 1900,

bietet zu 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 zwar eine gute Übersetzung, indes eine nur kurze Einleitung und wenige Fußnoten. Ein großes Interesse für jenen biblischen Passus verraten manche Spezialabhandlungen neueren Datums, die teils eine Erklärung einzelner Stellen aus 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 bringen, teils diesen Abschnitt unter allgemeineren Gesichtspunkten behandeln. Es gehören hierhin:

H. Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXVI, neue Folge, 9. Jahrgang, Krotoschin 1877, S. 1—16 49—72.

N. Brüll, Die epistolarischen Apokryphen und die apokryphischen Zusätze zum Buche Daniel, in Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur VIII, Frankfurt a. M. 1887, 30—40: Das Sendschreiben der Palästiner an die Alexandriner.

C. Bruston, Trois lettres des Juifs de Palestine (2 Makk 1 à 2, 18), in der Zeitschrift für alttest. Wissenschaft X, Gießen 1890, 110—117.

A. Büchler, Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Ägypten in 2 Makk 1, 11 bis 2, 18, in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XLI, neue Folge, 5. Jahrg., Berlin 1897, S. 481—500 529—554.

W. H. Kosters, Strekking der brieven in 2 Makk 1, 1—2, 18, in Theologisch Tijdschrift XXXII, Leyden 1898, 68—76; vgl. mit dem Aufsatze desselben Autors: De polemiek van het tweede boek der Makkabeën, in Theol. Tijdschr. XII (1878) 491—558.

Ch. Torrey, Die Briefe 2 Makk 1, 1 bis 2, 18, in Zeitschrift für alttest. Wissenschaft XX (1900) 225—242.

Endlich zählt hierhin noch einiges aus

B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin 1900; Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Hermes“ XXXV; vgl. namentlich S. 10—25.

Wer die von uns angegebene Literatur aufmerksam durchmustert, wird es bald inne werden, welche Fülle von Schwierigkeiten und Rätseln teils für die Worterklärung teils für die Harmonisierung des Inhalts mit anderweitig Überliefertem das Proömium des zweiten Makkabäerbuches bietet. Daß hier in der Entscheidung nicht weniger Kontroverspunkte noch große Unsicherheit herrscht, bezeugen namentlich die zuletzt oben angeführten Monographien. Daher dürfte eine erneute Untersuchung von 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 auf nachfolgenden Blättern nicht ungerechtfertigt erscheinen.

I. Allgemeiner Teil.

A. Das textkritische Material zu 2 Makk 1, 1 bis 2, 18.

a) Der griechische Text.

Für die wissenschaftliche Erklärung des Abschnittes 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 ist zunächst maßgebend der griechische Text. Diesen bietet uns die Sixtina, da jener Passus im cod. Vaticanus fehlt, aus einer andern, nicht näher bezeichneten Quelle. Die Ausgabe von H. B. Swete (The Old Testament in Greek according to the Septuagint III, Cambridge 1894, 662 ff) gibt uns zum zweiten Makkabäerbuche den Text des Alexandrinus (saec. V) und in Fußnoten die Varianten des cod. 23 Venetus (Bibliothecae Sti Marci ducalis Venetae num. I, saec. VIII—IX). Es sind dies die einzigen griechischen Unzialhandschriften, in denen uns das zweite Makkabäerbuch vorliegt. Für die Kritik des griechischen Textes von 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 sind dann noch zu verwenden aus dem Werke von R. Holmes-J. Parsons (Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus, tom. V, Oxonii 1827) die Varianten von elf Handschriften, nämlich der codd. 19 44 52 55 62 64 71 74 93 106 243, welche dem 10. bis 14. Jahrhundert angehören. Im Anhange bietet dieses Werk zu 2 Makk 1 noch die Varianten zweier Handschriften Nr 125 (15. Jahrh.) und 234.

Was Grimm in seinem Kommentar zum ersten Makkabäerbuche (Leipzig 1853, xxxiii) bemerkt, daß die codd. 19 64 93 nicht selten zusammentreffen, können wir auch für 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 konstatieren, wie sich aus folgenden charakteristischen Varianten schließen läßt, in denen erwähnte

Handschriften gemeinsam vom gewöhnlichen griechischen Texte abweichen:

1, 4 τὰς καρδίας ὑμῶν. καὶ ποιήσαι (cod. 64 ποιήσει) ὑμῖν εἰρήνην.
1, 7 ἔτους ἐννάτου καὶ ἑξηκοστοῦ καὶ ἑκατοστοῦ.
1, 11 σεσωσμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ.
1, 20 σὺν τοῖς ἐγγόνοις (cod. 64 ἐκγόνοις) τῶν ἱερέων (cod. 19 Λ τῶν ἱερέων) τῶν ἀποκρυφάντων τὸ πῦρ ἔπεμψεν αὐτοὺς ἐπὶ (19 εἰς) τὸ πῦρ.
1, 21 ἐκέλευσε Νεμίας ἐπιρρᾶναι τοὺς ἱερεῖς.
1, 23 τότε οἱ ἱερεῖς statt οἵ τε ἱερεῖς. καὶ οἱ λοιποὶ ἐπεφώνουν.
1, 27 ἔπιδε + ἐφ' ἡμᾶς.
1, 31 μείζονας λίθους. κατασχεῖν + τοῦ τόπου.
1, 32 ἐγένετο st. ἐγενήθη.
2, 4 χρηματισμοῦ γενομένου. 2, 6 συνακολουθησάντων.
2, 7 ὡς δὲ ἔγνω ὁ Ἱερεμίας. 2, 16 μέλλοντες δέ statt μέλλ. οὖν.
2, 17 τὸν λαὸν αὐτοῦ πάντα.
2, 18 εἰς ὃν ἐλπίζομεν statt ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ.

Diese Varianten entstammen zum Teil (z. B. 1, 4 31; 2, 6 18) einer späteren Überarbeitung des Textes zwecks stilistischer Abrundung. Wir haben die Verwandtschaft der codd. 19 64 93 deswegen hier besonders hervorgehoben und nachgewiesen, weil der erste und dritte die Septuaginta-Rezension des antiochenischen Märtyrers Lucian (ca 310) enthalten sollen (cf. F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, Oxonii 1875, LXXXVII ff. P. de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Gottingae 1883, p. V ff). Vgl. ferner hierzu manche Beobachtungen von G. Schmidt, Die beiden syrischen Übersetzungen des ersten Makkabäerbuches, in Zeitschrift für alttest. Wissenschaft XVII, Gießen 1897, 252 ff.

Verwandt sind weiterhin die codd. 44 125, doch enthält dieser noch mehr Textkürzungen als jener. Ebenso sind in cod. 71 Textverstümmelungen nicht selten, so daß auch in unserem Buche auf ihn die Beschreibung paßt, welche in dem ersten Bande von Holmes-Parsons von jenem Codex überhaupt gegeben wird: Scriptus est ... a scriba imperito, qui

voces et commata sic omittit, ut saepenumero sensum ipsum confundat.

b) Die Übersetzungen des griechischen Textes.

Nächst den griechischen Handschriften zum zweiten Makkabäerbuche sind für die Textkritik desselben die aus dem Griechischen unmittelbar entstandenen Übersetzungen, nämlich die syrische, die lateinischen und die armenische, zu berücksichtigen. Äthiopisch scheinen unsere kanonischen Makkabäerbücher nie existiert zu haben. Reste einer koptischen Version, die für den Zweck unserer Abhandlung in Betracht kämen, habe ich nicht gefunden.

α) Die syrische Übersetzung.

Unter dieser verstehen wir hier die Peschittho zum zweiten Makkabäerbuche; denn in den uns überlieferten Bruchteilen der sog. Syro-Hexapla ist uns dasselbe nicht erhalten. Die Peschittho unseres Buches fehlt zwar in der Pariser Polyglotte, ist aber herausgegeben in der Londoner IV. Bd, sowie von P. A. de Lagarde in: Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Lipsiae 1861, 213 ff. Sodann hat A. M. Ceriani zum erstenmal den Peschitthotext unseres Buches nach der dem 6. Jahrhundert entstammenden Mailänder Handschrift cod. Ambrosianus B 21 inf. veröffentlicht in Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano saec. fere VI photolithographice edita, Mediolani 1876—1883. Letztere Publikation konnte von Lagarde für seine Ausgabe noch nicht verwertet werden. Beachtenswert aber dürften folgende Lesarten des Ambrosianus sein:

1, 8 אוקדו und אשדו; Lagarde hat beidemal den Singular. Über 1, 11 siehe unten S. 8.

1, 15 כר statt כל bei Lagarde.

Die Peschittho der beiden von uns zu behandelnden Schreiben ist aus dem Griechischen, nicht aus einem etwaigen hebräischen oder chaldäischen Urtexte derselben angefertigt. Dies beweisen u. a. folgende Stellen:

1, 7 „. . . seitdem gesandt wurde (statt ἀπέστη fälschlich ἀπεσταλη = cod. 23) Jason samt seinem Anhange vom Königtum zum Heiligen Lande."

1, 23 „Die Priester jedoch standen im Gebete, bis der Dienst des Feuers vollendet war. Die Priester aber und Jonathan und die übrigen sagten, als sie hinabgestiegen waren, daß es (das Feuer) auf das Gebet des Nehemias hin sich entzündet habe." Hier hat dem Syrer die fehlerhafte Lesart κατερχομένου (statt καταρχομένου) vorgelegen, die auch cod. 19 uns überliefert hat[1].

1, 35 „Es gab ihnen aber der König viele, vorzügliche Geschenke. Die jedoch nahmen sie an und gaben sie denen, die bedürftig waren." Das „vorzügliche" ist wörtliche, ungeeignete Wiedergabe von διάφορα, das an unserer Stelle „Geld" bedeutet (s. unten im Kommentar).

Der Syrer bietet, wie wir gesehen haben, mitunter Textänderungen, die wir auch in griechischen Handschriften antreffen. Wir heben noch hervor 1, 18 ὡς σκηνοπηγίας = cod. 44; 2, 18 εἰς ὃν ἐλπίζομεν = codd. 19 64 93.

Unangenehm empfinden wir bei der textkritischen Verwertung der Peschittho, daß sie bisweilen ihre griechische Vorlage frei wiedergibt und paraphrasiert, und zwar besonders an solchen Stellen, wo uns ein näherer Aufschluß über die ursprüngliche griechische Textesgestalt sehr erwünscht wäre. Zum Beweise dieser Behauptung heben wir Stellen hervor wie folgende:

1, 11 f Syrer: „Sehr und viel preisen wir Gott, der für uns sich erhob und uns befreite aus allen Bedrängnissen, die über uns gekommen waren. Denn als wider uns der König gezogen war zum Kriege und zum Kampfe mit (Ambrosianus „gegen" בד) der heiligen Stadt, vertrieb er ihn und warf ihn nach Persien."

[1] Grimm in seinem Kommentar zum ersten Makkabäerbuche S. XXXI bemerkt, der Syrer stimme in diesem manchmal mit cod. 19 zusammen, doch ist dies in 2 Makk. 1, 1 bis 2, 18 nur wenig der Fall.

1, 18 δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν κτλ. Syrer: „(Da wir bereit sind ... zu feiern,) so wollen wir es auch euch kundtun, damit ihr gleichfalls es (das Fest) begehet wie die Laubhüttenfeier. Wir werden euch aber auch von dem Feuer sprechen, da Nehemias den Tempel und den Altar gebaut und Opfer dargebracht hat."

1, 23 und 35 s. oben S. 8.

1, 31 Syrer: „Als man nun zu Ende war mit den Opfern und Darbringungen und dem übriggebliebenen Wasser, befahl Nehemias, rings um den Platz große Steine aufzustellen."

Diese und ähnliche Freiheiten mindern den textkritischen Wert der Peschittho für unsere Untersuchungen sehr herab, so daß wir sie eher für die Sinnerklärung als für die Textesverbesserung verwenden können. Um das Gesamtbild von der Peschittho zu 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 zu vervollständigen, verweisen wir hier noch auf das, was später bei der Einzelerklärung zu 1, 10 (Ἰούδας), 1, 36 (Νέφθαρ) und zur Exegese von 2, 11 über die syrische Übersetzung gesagt werden wird.

β) Die lateinischen Übersetzungen.

Mit Absicht reden wir von mehreren lateinischen Übersetzungen unseres Buches, indem wir weiter unten die Berechtigung dartun werden, von einer Mehrzahl solcher zu sprechen.

Zuerst haben wir ins Auge zu fassen den Text der sog. Vulgata. Er bietet die alte, von Hieronymus unverändert gelassene, nach dem Griechischen angefertigte Itala. Freilich ist die lateinische Textform unseres Buches, wie sie in der Vulgata vorliegt, von manchen späteren Verbesserungen oder Überarbeitungen nicht frei, wie wir an der Hand alter Codices darlegen können. Wenn wir diesen folgen, werden manche Abweichungen der Vulgata vom griechischen Texte wegfallen. Zugänglich waren mir die Varianten von drei hier in Betracht kommenden Handschriften:

1. des cod. Sti Theoderici ad Remos (= ϑ), aus dem P. Sabatier einige Lesarten mitteilt in seinem Monumentalwerke: Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica, tom. II, Parisiis 1751.

2. des cod. Amiatinus (= α), der ständig mit der Vulgata verglichen wird in der Ausgabe Th. Heyse-C. de Tischendorf, Biblia sacra latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete, Lipsiae 1873.

3. des cod. Toletanus (= τ), der in J. Bianchini, Vindiciae canonicarum scripturarum Vulgatae latinae editionis, Romae 1740, kollationiert ist mit der lateinischen Bibelausgabe des J. Hentenius, Basileae 1569. Wiederholt wurde dies Variantenverzeichnis in Migne, Patrologia latina, tom. XXIX.

Ich hebe aus den Lesarten dieser Handschriften hervor und bitte mit dem Griechischen zu vergleichen:

1, 2 ∧ locutus α, τ. 1, 14 ut enim (statt et enim) α. τ.
1, 18 ∧ die α, τ[1]. 1, 21 sacerdotes (statt sacerdos) τ[2].
1, 27 ∧ et vor contemtos α, τ. 1, 28 ∧ nos α, τ.
1, 34 ∧ ut probaret, quod factum erat α, ϑ, τ[3].
1, 35 lautet: et si quibus (τ + rex) donaverat (ϑ donabat) rex, multa bona accipiebat ex hoc et retribuebat (α. ϑ tribuebat) = α. ϑ, τ. Am meisten nähert ϑ sich dem Griechischen[4].
1, 36 hoc (statt hunc locum) α, τ.
2, 9 ∧ magnifice etenim sapientiam tractabat α, ϑ, τ[5].

[1] Vgl. auch F. Lucas Brugensis, Notationes in Sacra Biblia, Antverpiae 1580 (wiederholt in den Critici sacri) zu dieser Stelle.

[2] So auch cod. 356 der Stadtbibliothek von Lyon, der im folgenden aspargere liest. Auf diese Weise werden auch überflüssig die Erörterungen, die man im Anschlusse an unsere Vulgatastelle über eine mutmaßliche Priesterwürde des Nehemias anstellte.

[3] Vgl. auch die Notationes des Lucas Brug. zu unserer Stelle sowie seine Variae lectiones bei Sabatier II 1109.

[4] So will auch Lucas Brug. diese Stelle in der Vulgata lesen.

[5] Die Vulgata weist in 2, 8 f eine Doppelübersetzung auf: sanctificaretur magno (μεγάλῳ statt μεγάλως) Deo, manifestabat haec (διεστάφει τοῦτο statt διεσαφεῖτο). Magnifice (μεγάλως) etenim sapientiam tractabat (διεσοφίσατο).

2, 13 regibus α, τ statt regionibus, das eine lateinische Korrektur solcher ist, die fälschlich de zu congregavit zogen.

Als alte Lesart merke ich ferner an:

2, 1 ist deponentisch transmigrabantur zu lesen mit α, τ: vgl. transmigratis am Schlusse des Verses.

2, 11 Statt comestum haben α, ϑ, τ und andere (vgl. die Notationes des Lucas Brug.) mundatum, ein offenbares Verderbnis für ursprüngliches manducatum.

Die Vulgata gibt den griechischen Text meist getreu wieder, gestattet sich aber auch hin und wieder Freiheiten bei der Übertragung, jedoch nicht in dem Umfange und in der Art wie die Peschittho. Als illustrierende Beispiele mögen dienen:

1, 12 ἐξέβρασε + de Perside.

1, 13 ἡ ἀνυπόστατος δοκοῦσα εἶναι δύναμις, immensus exercitus.

1, 16 φατνώματος, templi.

1, 19 ἐν κοιλώματι φρέατος τάξιν ἔχοντος ἀνύδρου, in valle, ubi erat puteus altus et siccus.

1, 23 Νεεμίου wird zum folgenden Verse gezogen und von προσευχή dort abhängig gemacht.

Wie zu andern deuterokanonischen Büchern, z. B. zu Tobias[1] und Jesus Sirach[2], so gibt es auch zu unserem noch eine zweite, selbständige, von der Vulgata resp. Itala unabhängige lateinische Übersetzung. Sabatier bietet uns zwar dieselbe nicht, indes finden wir sie in A. Peyron, M. Tulli Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita etc., Stuttgardiae et Tubingae 1824, 71 ff im Anschluß an das Inventarium librorum monasterii Sti Columbani de Bobbio. Die Handschrift, welche diese lateinische Übersetzung des zweiten Makkabäerbuches enthält, trug ehe-

[1] Vgl. O. F. Fritzsche in der zweiten Lieferung des Kurzgef. exeget. Hdb. zu den Apokryphen des AT, Leipzig 1853, 11.

[2] Vgl. Herkenne, De Veteris latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII, Lipsiae 1899, 17 f.

dem, als sie dem Kloster Bobbio an der Trebbia in Oberitalien angehörte, die Nr 4, jetzt, wo sie der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand einverleibt ist, führt sie die Signatur E 26 inf. (= ordinis inferioris). Eine genauere Beschreibung des Codex bietet S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893, 394. Er gehört dem 9.—10. Jahrhundert an und ist frühestens im 10.—11. Jahrhundert von zweiter Hand korrigiert und überarbeitet worden. S. Berger (a. a. O. 138) macht der Ausgabe von Peyron den Vorwurf, daß sie nicht genug die erste Hand von der zweiten unterscheide. Immerhin aber sind wir in den Stand gesetzt, nachzuweisen, daß es sich hier nicht um eine einfache Überarbeitung oder Rezension des Vulgatatextes, sondern nur um eine selbständige, zweite Übersetzung handeln kann. Indem wir von jetzt ab die Vulgata mit Lat.[1], den Textdes Ambrosianus mit Lat.[2] bezeichnen wollen, empfehlen wir zur Prüfung unserer Behauptung den Vergleich folgender Stellen:

Lat.[1]	Lat.[2]
1, 12. Ipse enim ebullire fecit de Perside eos, qui pugnaverunt contra nos et sanctam civitatem.	Ille namque emergere eos fecit, qui dimicaverunt in civitate sancta.
1, 13. Nam cum in Perside esset dux ipse et cum ipso immensus exercitus, cecidit in templo Naneae, consilio deceptus sacerdotum Naneae:	Cum enim venisset ipse princeps in Persidem, et qui videbantur circa illum esse sine robore exercitus, cesi sunt in templo Naniae.
1, 14. etenim cum ea habitaturus venit ad locum Antiochus et amici eius, et ut acciperet pecunias multas dotis nomine.	Tamquam ducturus enim eam uxorem venit in eundem locum Antiochus, et qui erant cum illo amici, accipiendarum multarum pecuniarum gratia titulo (vielleicht ist zu ergänzen dotis).

1, 19. Nam cum in Persidem ducerentur patres nostri, sacerdotes, qui tunc cultores Dei erant, acceptum ignem de altari occulte absconderunt in valle, ubi erat puteus altus et siccus, et in eo contutati sunt eum, ita ut omnibus ignotus esset locus.	Nam et cum in Perside ducerentur patres nostri, qui tunc colebant Dominum sacerdotes, accepto ex igni altaris clam in concavo absconderunt habente positionem putei sine aqua, cui adhibuerunt munitionem, ita ut omnibus ignotus esset locus.
1, 20. Cum autem praeterissent anni multi, et placuit Deo, ut mitteretur Nehemias a rege Persidis, nepotes sacerdotum illorum, qui absconderant, misit ad requirendum ignem: et sicut narraverunt nobis, non invenerunt ignem, sed aquam crassam.	Decursis autem multis annis, quando visum est Deo, missus Neemias a rege Persidi ad filios sacerdotum, qui absconderunt, misit ad illum ignem, moxque[1] narraverunt nobis se non invenisse ignem, sed aquam grossam.
1, 34 f (nach der ursprünglichen Form). Considerans (las περιφράσας statt περιφράξας?) autem rex et rem diligenter examinans fecit ei templum. Et si quibus donabat rex, multa bona accipiebat ex hoc et tribuebat. Vgl. oben S. 10.	Consepto loco rex templum fecit probata hac re. Et quibus multiplicabat rex, multiphariae plurima accipiebat, et retribuebat eis manibus suis.

Leider entstellen den Text von Lat.[2] in der Mailänder Handschrift manche Schreibfehler, die wir auch in vorstehendem Auszuge beibehalten haben. Jedoch dürfen wir sagen, daß Lat.[2] in der Regel dem griechischen Texte getreulich folgt[2]. Freilich treffen wir auch bei ihm Übersetzungsfreiheiten an, wie z. B. 1, 16 altaris für φατνώματος; 1, 27 custodi

[1] Auffällig ist, daß Lat.[2] für ὡς in temporalem Sinne auch sonst bisweilen mox einsetzt, z. B. 1, 15 22; 2, 4 usw.

[2] In 1, 7 10 hat Lat.[2] unrichtige Jahreszahlen (177 u. 178).

für ἐπισυνάγαγε; s. auch oben 1, 13 sine robore für ἀνυπόστατος. Indes schließt sich Lat.[2] noch etwas enger als Lat.[1] an die griechische Vorlage an, wie er auch mehr gräzisiert als die sog. Vulgata (Itala). Vgl. außer 1, 10 christorum und 1, 18 scenopegiae (so auch Lat.[1]) die Ausdrücke pyra 1, 22 (Lat.[1] ignis) und holocaustomata 2, 10 (Lat.[1] holocaustum).

Weitere Publikationen aus lateinischen Handschriften zum zweiten Makkabäerbuche erfolgten durch S. Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament, Paris 1893, in Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, tome XXXIV, 2e partie. Zunächst veröffentlichte er S. 34 f aus dem cod. Complutensis 31 (9. Jahrh.) der Madrider Zentraluniversität den Abschnitt 2 Makk 1, 1—23; dann S. 36 f den Passus 1, 1 11—23 aus dem cod. 356 der Stadtbibliothek von Lyon (Anfang des 9. Jahrh.). Die Textproben aus beiden Handschriften weichen nicht wenig von der offiziellen Vulgata-Ausgabe ab; indes nähern sie sich weit mehr dem Wortlaute von Lat.[1] als dem von Lat.[2], so daß sie wohl eine spätere Überarbeitung oder Revision der sog. Itala darstellen dürften. Wenigstens scheint der Text des Lyoner Codex eine Hand zu verraten, die den lateinischen Wortlaut mehr dem griechischen angepaßt hat; vgl. z. B. 1, 11 ut qui adversus regem dimicantes; 1, 13 intolerabilis für ἀνυπόστατος; ib.: consilio usis sacerdotibus ananee; 1, 17 qui tradidit eos, qui impie fecerunt (τοὺς ἀσεβήσαντας); 1, 19 in uallem, que erat ut puteus siccus (vgl. τάξιν ἔχοντος ἀνύδρου); 1, 23 et omnes, qui ad ionatham descenderant (vgl. die fehlerhafte Lesart καὶ πάντες κατερχομένου Ἰωνάθου cod. 19), ceteris autem adclamantibus (ἐπιφωνούντων). In textkritischer Hinsicht kommen für unsere Untersuchung die letzterwähnten Publikationen Bergers kaum in Betracht, das Stück aus der Lyoner Handschrift nicht, weil es nur geringen Umfanges (14 Verse) ist, das aus dem Madrider Codex mitgeteilte nicht, weil es den Text unseres Buches in verkürzter Form und freierer Überarbeitung bietet. Als Probe hierfür möge aus letzterem hier folgen: 1, 1 Iudei commorantes in ihrslm. iudei commoranti-

bus in egypto plurimam salutem. pacem bonam. 2) Notum facimus uobis fratres testamentum dei, quod ad abraam et ysaac et iacob factum es, ut et in uobis fiat. 3) Nobis enim uisum est nuntiare uobis, ut faciatis uolumtatem illius. 4) ut habeatis cor mundum et animum pietatis. Cultores facti legis domini, ut faciat pacem. 5) et per orationes uestras reconciliemini illi; et liberet uos a nequam etc.

Von größerem kritischen Werte indes sind der Text der Vulgata und der des cod. Ambrosianus (Lat.[2]), und zwar beide noch mehr als die Peschittho. Sie bieten freilich gegenüber den griechischen Handschriften nur wenig Varianten, die sich nicht auch in einer der letzteren fänden; weil aber nach alten Codices angefertigt, verstärken sie vermöge ihrer Treue hin und wieder das Gewicht des einen oder andern griechischen Textzeugen.

γ) Die armenische Übersetzung

unseres Buches lag mir vor in der armenischen Gesamtausgabe der Heiligen Schrift, Venedig 1860, 529 ff. Der Verfasser derselben folgt in der Regel getreu der griechischen Vorlage, gestattet sich aber auch Freiheiten, wie z. B. stellenweise Auslassung oder Hinzufügung eines einzelnen Wortes, wobei man aber auch im Zweifel sein kann, ob dies nicht bisweilen auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist. Manche Abweichungen der armenischen Übersetzung vom Griechischen lassen sich aus Fehlern oder Verlesungen der Vorlage erklären. So mag der Armenier 1, 13 („indem sie Törichtes ersannen betreffs des Heiligtums der Nanäa") gelesen haben παραλογισμῷ χρησαμένων περὶ τῆς Ναναίας ἱερῷ; und 2, 13 las er wohl ἠξιοῦντο („man forderte") statt ἐξηγοῦντο. Hin und wieder setzte er auch für ein einzelnes Wort ein solches von anderer Bedeutung ein, so z. B. 1, 13 („zahllos, ungeheuer groß") für ἀνυπόστατος δοκοῦσα εἶναι, 2, 5 „dicht belaubt" für ἀντρώδη. Auffälliger noch sind andere Stellen, an denen der Armenier sich nach seiner Weise zu helfen suchte, da er ihren Sinn im Griechischen nicht verstand. So übersetzt er z. B. 1, 14:

„Denn wie zu einer Wohnung gekommen (ὡς γὰρ συνοικήσων αὐτῇ), erschien dort Antiochus“ usw. 1, 22 „Und als sie dies getan hatten, ging eine kurze Zeit vorüber, und es erschien darüber ein wolkenartiger Sonnenstrahl“ usw. (ὅ τε ἥλιος ἀνέλαμψε πρότερον ἐπινεφὴς ὤν). 1, 23 wird ὡς Νεεμίου wiedergegeben: „wie aus dem Munde des Nehemias“. 2, 11 lautet beim Armenier: „Weil es dem Moses nicht befohlen war, zu essen das wegen der Sünden (= das Sündopfer), stieg Feuer herab und verzehrte das Opfer.“

An textkritischem Wert nimmt die armenische Übersetzung gleichsam eine Mittelstellung ein zwischen der Vulgata und der Peschittho. Sie kommt in Betracht nur insoweit, als sie die auch von andern Textzeugen dargebotenen Lesarten bestätigt und durch ihr Alter empfiehlt.

B. Der Gedankengang der Briefe.

Der Abschnitt 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 enthält, wie schon früher gesagt wurde, zwei Schreiben der Juden zu Jerusalem an ihre Glaubensgenossen in Ägypten.

Im ersteren 1, 1 bis 1, 10a sprechen die Briefsteller nach der Grußformel an die Adressaten ihre allgemein gehaltenen Wünsche für deren Gesetzestreue und den dadurch bedingten Schutz Gottes aus, um so den in V. 9 bekundeten Zweck ihres Briefes einzuleiten und Geneigtheit zu finden für die Erfüllung ihres Wunsches, daß die ägyptischen Juden mit ihnen das unter Judas Makkabäus eingeführte Tempelweihfest feiern möchten. Diese Bitte unterstützen die Palästinenser noch durch die in V. 7 f eingeschobene Erwähnung, daß sie in Jerusalem den Tempeldienst wiederhergestellt hätten, seit sie die schwere Not überstanden, die sie ihren ägyptischen Landsleuten in einem früheren Schreiben im Jahre 169 aerae Seleucidarum (= 143 v. Chr.) unter dem Könige Demetrius geschildert hätten. Der Brief 2 Makk 1, 1 bis 1, 10a enthält deutlich drei Abschnitte: 1, 1—6; 1, 7—8; 1, 9—10a. Verfaßt ist derselbe gemäß 1, 10a im Jahre 188 aer. Sel.

(= 124 v. Chr.), und zwar nicht sehr lange vor dem Caslev (= Dezember), dem Monat der Tempelweihfeier.

Nicht so klar auf den ersten Blick ist die Gedankenentwicklung des zweiten Briefes 1, 10b bis 2, 18. Dieses Schreiben, welches V. 10 in der Begrüßung unter den Absendern den Judas Makkabäus erwähnt, hat ebenfalls den Zweck, die ägyptischen Juden zur Mitfeier des Tempelweihfestes einzuladen. Abgefaßt wurde dieser Brief, wie wir sehen werden, nicht lange vor dem Dezember des Jahres 149 aer. Sel. (= 163 v. Chr.), also kurz vor der erstmaligen jährlichen Wiederkehr des Tages der Tempelreinigung unter Judas Makkabäus, als das erste Gerücht über den angeblich in einem Heiligtum der Göttin Nanäa erschlagenen König Antiochus Epiphanes zu Jerusalem eintraf. Diese anfänglich als wahr angenommene Nachricht vom Untergange ihres Todfeindes und Tempelschänders (V. 11—17) bot den Juden Anlaß, jenes Weihefest um so bereitwilliger zu begehen und die auswärtigen Stammesgenossen zur Mitfeier einzuladen. Da mit diesem Feste außerdem die Erinnerung an die Wiederauffindung des heiligen Feuers unter Nehemias verbunden werden sollte, so folgt hier zur Orientierung der Adressaten ein Bericht über den betreffenden Vorgang unter Nehemias (1, 18 bis 1, 36). Die erwähnte Verbergung des heiligen Feuers zu Beginn des Exils (1, 19) bietet Veranlassung, von Jeremias zu reden, der diese damals angeordnet hat (2, 1). Es wird denn gezeigt, wie er sich überhaupt um die Erhaltung der Heiligtümer des israelitischen Volkes bemüht habe, zunächst um das Gesetzesbuch, indem er es der nachfolgenden Generation übergab und sie zu unwandelbarer Treue gegen dasselbe ermahnte (2, 2f). Hierauf schildert der Brief die Bergung der Bundeslade, des Stiftszeltes und des Rauchopferaltars durch ebendenselben Jeremias, die, wenn sie auch zur Zeit noch nicht wieder aufgefunden worden sind, doch nach einer Weissagung jenes Propheten wieder zum Vorschein kommen sollen, dann nämlich, wenn Gott sein Volk wieder sammeln und es wieder zu Gnaden annehmen werde. Dann werde mit der

Bundeslade zugleich auch die Schechinah wieder erscheinen, wie sie auch bei der Einweihung der Stiftshütte unter Moses und bei der Tempelweihe zu Salomons Zeiten sich gezeigt habe (2, 4—8). Die Erwähnung der beiden letztgenannten Männer leitet über zu der weiteren Bemerkung, daß das durch Judas Makkabäus eingeführte achttägige Tempelweihfest und die damit verbundene Erinnerung an das dem zweiten Tempel unter Nehemias wiedergegebene heilige Feuer ein Vorbild hätten in der Weihefeier der mosaischen Stiftshütte und in der des salomonischen Tempels, wo auch in wunderbarer Weise das heilige Feuer von Gott mitgeteilt worden sei (2, 9—12). Wie die Erinnerung an die Feueraufindung nach dem Exil unter Nehemias (die wohl in dessen 2, 13 angeführten Memoiren berichtet wurde) mitbestimmend war für den Charakter des nunmehrigen Tempelweihfestes, so war des Nehemias (ebendort geschilderte) Tätigkeit maßgebend noch für ein anderes Unternehmen zur Zeit und von seiten des Judas Makkabäus. Wie jener, so sammelte auch dieser bei seinen Bemühungen um die Reorganisation des Kultus die bislang verstreuten heiligen Schriften, die ja beim Gottesdienste Verwendung finden sollten. Dieselben werden, soweit sie noch nicht im Besitze der ägyptischen Juden sind, diesen zur Verfügung gestellt, um damit wie durch die gemeinsame Feier des Tempelweihfestes, so auch durch den gemeinschaftlichen Besitz heiliger Schriften das Bewußtsein der religiösen Zusammengehörigkeit der jüdischen Gemeinden von Palästina und Ägypten zu fördern (2, 13—15). So hoffen die Palästinenser, die Wiedervereinigung des jüdischen Volkes zu einem Ganzen in einem Lande in etwa vorzubereiten, an welche ja die Erfüllung der Weissagung des Jeremias (vgl. 2, 7f) vom Wiedererscheinen der Bundeslade geknüpft ist (2, 16—18). Unser Brief enthält nach unserer Darlegung sieben Teile: 1, 10b—17; 1, 18—36; 2, 1—3; 2, 4—8; 2, 9—12; 2, 13—15; 2, 16—18.

C. Die Zahl der Briefe.

Eine Untersuchung über die Zahl der Sendschreiben in 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 ist deswegen vonnöten, weil einige Erklärer hier der gewöhnlichen Annahme von zwei Briefen widersprechen.

Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum Hohenpriester und Fürsten II, Nordhausen 1855, 444), ferner Grätz a. a. O. S. 13 (ihm folgend auch Brüll) und Niese a. a. O. S. 13 f vertreten die Ansicht, daß in 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 nur ein Schreiben enthalten sei, dessen Einleitung 1, 1—9 und dessen eigentlichen Anfang 1, 10 bilde. Indes abgesehen von der doppelten Begrüßungsformel, die dann merkwürdigerweise dieser eine Brief enthalten würde (1, 1 und 1, 10), ergäbe sich so auch noch die große Schwierigkeit, die Person des Antiochus in 1, 14 f näher zu bestimmen in Einklang mit dem Datum 188 aer. Sel. in 1, 10 (vgl. unsere Untersuchung über diesen Antiochus unten im II. Teile). Wenn Grätz annimmt, der an und für sich elliptische Vers 1, 9 καὶ νῦν ἵνα ἄγητε κτλ. sei zum ganzen Vers 1, 10 zu ziehen, und in letzterem sei in Gedanken zu ergänzen „schreiben wir", so vermag dies doch seine Ansicht von nur einem Briefe nicht zu stützen, da wir in 1, 10 das nach dem Vorhergehenden dann jedenfalls zu erwartende ἡμεῖς vermissen. Die Begründung Nieses für seine Anschauung von nur einem Schreiben, es hätten nämlich die Verse 1, 1—9 für sich keinen Inhalt, und V. 9 schwebe in der Luft, wird hinfällig, wenn wir 1, 1 bis 10a als Begleitschreiben zum ganzen zweiten Makkabäerbuche auffassen, eine Ansicht, deren Wahrscheinlichkeit wir noch unten darlegen werden (S. 25).

Eine ganz entgegengesetzte Anschauung stellten auf Bruston l. c. und, ihm folgend, H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895, 76 f. Jener vermutet in 2 Makk 1, 1 bis 2,18 drei Briefe, in-

dem er den sog. ersten 1, 1—10a in zwei Sendschreiben zerlegt:

1, 1—7a sei ein Brief aus dem Jahre 169 aer. Sel.,

1, 7b—10a enthalte ein zweites Schreiben aus dem Jahre 148 aer. Sel.

Den Grund für diese Zweiteilung findet Bruston darin, daß in den Wünschen 1, 1—6 auf eine augenblickliche politische Verfolgung der ägyptischen Juden Bezug genommen werde, von einer solchen aber im Jahre 188 aer. Sel. (= 124 v. Chr.), dem Datum des Verses 1, 10a, nicht die Rede sein könne, da der damalige ägyptische König Ptolemäus Euergetes II. (Physkon) die Juden ordentlich behandelt habe; wohl aber träfe eine solche Verfolgung für das Jahr 169 aer. Sel. (= 143 v. Chr.) zu. Daher sei in V. 7 ein Punkt hinter ἐννάτου zu setzen, so daß 1, 1—7a einen Brief für sich ausmache, dessen Datum in 7a angegeben sei. Der Abschnitt 1, 7b—10a bilde dann ein Exemplar der Schreiben, wie sie die Juden im Jahre 148 aer. Sel. (= 164 v. Chr.) bei Einführung des Tempelweihfestes (1 Makk 4, 59; 2 Makk 10, 8) von Palästina aus an ihre auswärtigen Stammesgenossen gesandt haben könnten, um sie zur gleichen Feier jenes Festes aufzufordern. Es sei demgemäß (mit den codd. 55 und 62) statt 188 als Jahreszahl 148 in V. 10a zu lesen. Richtig hat Bruston dahin entschieden, daß die Jahreszahl in V. 10a zum Vorhergehenden zu ziehen ist; das übrige in seiner Theorie ist unhaltbar. Von einer politischen Bedrückung der ägyptischen Juden findet sich in 1, 1—6 keine sichere Andeutung, vielmehr sind hier die Ausdrücke (auch das ἐν καιρῷ πονηρῷ 1, 5) so allgemein gehalten, daß das Betreffende ebensogut 188 aer. Sel. wie 169 aer. Sel. gesagt werden konnte. Bei der Theorie Brustons nehmen sich die Verse 1, 7b—10a als ein in sich abgeschlossener Brief zu sonderbar aus, weshalb jener auch in seiner Verlegenheit ihn als ein fingiertes Schreiben angegebener Art erklären will. Wir nehmen daher seiner Anschauung entgegen mit den meisten Exegeten zwei Briefe an: nämlich den ersten 1, 1—10a; den zweiten 1, 10b bis 2, 18.

D. Die Ursprache der Briefe.

Für ein hebräisches (oder auch aramäisches) Original unserer beiden Briefe sprechen sich aus L. Bertholdt (Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. T., Erlangen 1812 bis 1819, Teil III, S. 1072), A. Geiger (Urschriften und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, 227), ferner Grätz a. a. O. S. 3 ff, Brüll a. a. O. S. 30 und Torrey a. a. O. S. 236. Nach Schlünkes wäre wenigstens das erste Schreiben, nach H. Ewald (Geschichte des Volkes Israel IV^3, Göttingen 1864/1868, 610) wäre wenigstens das zweite Schreiben eine Übersetzung aus dem Hebräischen. Indes die Ursprache beider Briefe muß das Griechische gewesen sein, schon deswegen, weil die Empfänger, die Juden in Ägypten, griechisch redeten, und weil das Hebräische damals so wenig mehr ihnen geläufig war, daß sogar die griechische sog. Septuaginta-Übersetzung schon lange bei ihnen in Gebrauch war. Wenn beide Schreiben eine hebräische Färbung zur Schau tragen, so rührt dies eben daher, daß sie griechisch von hebräisch redenden Juden abgefaßt worden sind. Sicherlich werden wir für den ersten Brief das Griechische als Ursprache anzunehmen haben, da er höchstwahrscheinlich, wie wir noch sehen werden, das Begleitschreiben zu dem an die ägyptischen Juden übersandten zweiten Makkabäerbuche bildet, das anerkanntermaßen ursprünglich doch in Griechisch abgefaßt gewesen ist. Beachten wir zudem, daß jener erste Brief im Jahre 188 aer. Sel. (= 124 v. Chr.) geschrieben ist, also um jene Zeit, in der spätestens nach dem Prolog des Ekklesiastikus der Enkel des Siraciden das Spruchbuch seines Großvaters in Ägypten aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen hat, um auch ägyptischen Juden die Lektüre dieses Buches zu ermöglichen. Einen sichern Anhaltspunkt für ein hebräisches Original der beiden Briefe zu Anfang des zweiten Makkabäerbuches könnten uns nur solche sprachliche Schwierigkeiten und Rätsel bieten, die bloß unter Voraussetzung einer

Übersetzung zu heben oder zu lösen wären. Solche finden wir aber im ersten Briefe nicht. Wenn jedoch solche gemäß unserer späteren Einzelerklärung in 1, 23 31 35, also im zweiten Briefe vorzuliegen scheinen, so rührt dies daher, daß letzteres Schreiben mitunter für die Richtigkeit seines Inhaltes auf ursprünglich hebräisch abgefaßte Quellen verweist (s. 2, 1: 4; 9; 13) und solche vielleicht stellenweise wörtlich exzerpiert hat, so z. B. bei dem längeren Berichte über die Auffindung des Feuers unter Nehemias (1, 19—36). Insofern kann dieses zweite Schreiben in seiner griechischen Urform das eine oder andere enthalten, das auf ein Versehen der Briefsteller in ihrer hebräischen Vorlage oder auf Schreibfehler ihrer hebräischen Quelle zurückzuführen wäre.

E. Die Echtheit der Briefe.

Die Glaubwürdigkeit unserer beiden Briefe ist mehrfach in Abrede gestellt worden, weniger die des ersten als die des zweiten. Um unsere Stellungnahme in dieser Streitfrage zu begründen, haben wir zunächst zu ermitteln, ob jene beiden Sendschreiben in der Form, wie sie uns vorliegen, echte Aktenstücke, oder ob sie, wie bisweilen behauptet wurde, das Produkt einer Fälschung späterer Zeit sind. Zunächst haben wir zu konstatieren, daß sie, soweit unsere Tradition reicht, immer mit dem zweiten Makkabäerbuche verbunden waren[1]. Sie sind zwar nicht von demselben Autor wie das eigentliche zweite Makkabäerbuch, das ein uns Unbekannter aus dem Geschichtswerke des Jason von Cyrene exzerpiert hat, wohl aber drängt sich uns, schon wenn wir den Übergang von 2, 18 zu 2, 19 lesen, von selbst der Gedanke auf, daß jener Epitomator selbst die beiden Briefe seinem Werke vorangestellt haben muß. Letztere Ansicht vertreten auch E. Kasten (Der historische Wert des zweiten Buches der

[1] Clemens Alexandrinus kennt unsere Briefe; denn seine Worte in Stromata 5, 14 (Migne, Patrologia graeca IX, 145): Ἀριστόβουλος δὲ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν, spielen an auf 2 Makk 1, 10.

Makkabäer im Vergleich zum ersten Buche [Gymnasialprogramm], Stolp 1879, 3) und Kamphausen bei Kautzsch a. a. O. 85.

Daß der Epitomator selbst die beiden Schreiben mit dem ganzen Werke vereinigt haben muß, gewinnt an Gewißheit, wenn wir mit dem Charakter des eigentlichen zweiten Makkabäerbuches die Tendenz jener beiden Briefe vergleichen, welche zum Tempelweihfest einladen, und von denen der zweite noch die Tempelheiligtümer bespricht. Vom ersten Makkabäerbuche unterscheidet sich das zweite dadurch, daß es vor allem das Ansehen des Tempels zu Jerusalem in den Augen der jüdischen Leser zu heben sucht. Nur wenige Abschnitte sind in diesem Buche, in welchen nicht des Tempels zu Jerusalem Erwähnung geschieht, so daß gewissermaßen um diesen die ganze Erzählung sich dreht. Man beachte hierzu, wie der Epitomator in seinem Proömium 2, 19b als den Gegenstand seiner Darstellung τὸν τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγάλου καθαρισμὸν καὶ τὸν τοῦ βωμοῦ ἐγκαινισμόν bezeichnet, wie er ebendort 2, 22 den jerusalemischen Tempel τὸ περιβόητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερόν nennt. Man erwäge die weiteren rühmenden Hervorhebungen dieses Heiligtums in 3, 2; 5, 15; 13, 14; 14, 31; 15, 17f. Sodann bemerke man, wie der Verfasser den Grund betont, weshalb Gott die Entweihung seines Heiligtums durch heidnische Hände zuließ (5, 17—20), wie er ferner die Bestrafung derjenigen hervorhebt, die sich am Heiligtum vergingen (5, 9f; 13, 8), und wie er den Bericht seines Buches mit einer wunderbaren Beschützung des Tempels vor den sakrilegischen Absichten des syrischen Schatzmeisters Heliodor beginnt (3, 1 ff). Vor allem jedoch beachte man, daß das eigentliche Werk des Epitomators in zwei große Abschnitte zerfällt, deren Schluß jedesmal die Erzählung von der Einführung eines Tempelfestes, nämlich des Weihefestes (10, 1—8) und des Nikanortages (15, 30—36) markiert. Dies tritt dadurch besonders hervor, daß das zweite Makkabäerbuch die Reinigung des Tempels zu Jerusalem, die zeitlich noch vor den Tod des Antiochus Epiphanes fällt (vgl. 1 Makk 4, 52

mit 1 Makk 6, 16), erst nach demselben erzählt (10, 1 ff), ohne sie aber auch der Zeit nach dorthin verlegen zu wollen. Gerade unter dem Eindrucke des Todes des wütenden Judenverfolgers Antiochus betrachtet, mußte der Bericht über die Tempelreinigung, das daran geknüpfte Fest und die Wiederherstellung des Gottesdienstes an Einwirkungskraft auf das Gemüt der Leser gewinnen. Insofern paßt hierzu sehr gut auch der zweite Brief zu Beginn unseres Buches, der zur Tempelweihfeier auffordert im Anschluß an die Nachricht vom Tode des Antiochus. Vergleichen wir nun das soeben über das zweite Makkabäerbuch Gesagte mit dem Zwecke der beiden demselben vorangestellten Briefe, so müssen wir Kasten recht geben, wenn er a. a. O. 10 sagt: „Die Tendenz der beiden Schreiben stimmt so augenscheinlich mit der des historischen Teiles überein, daß wir, selbst wenn die Verfasserschaft des Epitomators in Bezug auf jene Briefe der verschiedenen Sprache wegen sich nicht aufrecht erhalten läßt, doch die Zusammenstellung ihm zuschreiben müssen."

Daß der Epitomator den zweiten Brief so, wie er ihn vorfand, aufgenommen hat, daß sein Inhalt nicht gefälscht sein kann, beweist die 1, 13 ff geschilderte Todesart des Antiochus Epiphanes, die offenbar im Widerspruch steht mit 2 Makk 9, 1 ff und 1 Makk 6, 1 ff. Wer Dokumente fälscht oder sie nach seiner Weise zurechtlegt, würde einen solchen Widerspruch gegen längst aufgeklärte Tatsachen nicht begangen oder stehen gelassen haben. Vielleicht auch dürften für die Treue des Epitomators in der Überlieferung vorgefundener Dokumente die Verse 2, 10—12 sprechen, wo ein Fälscher oder späterer Überarbeiter sicher einen besseren Zusammenhang der einzelnen Verse hergestellt hätte. Hier dürfte die Vorlage des Epitomators Lücken aufgewiesen haben, die er bei Aufnahme des betreffenden Dokumentes getreulich unausgefüllt ließ.

Entsprechend wie beim zweiten Briefe werden wir auch beim ersten eine unverfälschte Überlieferung anzunehmen haben. Dieses erste Schreiben ist außerdem so kurz und so

einfach gehalten, daß es nicht leicht den Verdacht der Unechtheit zu erwecken vermöchte. Vgl. auch das Urteil von Bertheau (De secundo libro Maccabaeorum dissertatio, Gottingae 1829, 15): Prior epistola brevior est, quam quae suppositicia certis indiciis teneatur. Ähnlicher Ansicht ist Torrey a. a. O. 241.

Grimm 24 f bemerkt: „Für sich allein ist der erste Brief viel zu unbedeutend, als daß er sich einen bedeutenden Eindruck hätte versprechen können." Er hat nicht geahnt, was wir bereits ohne Beweis ausgesprochen haben, daß dieser Brief höchstwahrscheinlich ein Begleitschreiben bei Übersendung des zweiten Makkabäerbuches an die ägyptischen Juden war. Unter letzterer Voraussetzung verstehen wir zunächst auch, warum dieser Brief seine Stellung vor dem zeitlich doch früher abgefaßten zweiten Sendschreiben einnimmt. Wir begreifen so auch, warum die Aufforderung zur Tempelweihfeier in 1, 9 mit so wenigen Worten erledigt wird, da eben schon die ganze Erzählung des zweiten Makkabäerbuches selber mit den eingestreuten Reflexionen des Epitomators, sowie vor allem der 10, 8 mitgeteilte Beschluß der alljährlichen Tempelweihfeier durch das ganze Judenvolk der Einladung und dem Wunsche der Briefsteller erhöhten Nachdruck verleihen mußten. Wenn wir den betreffenden Brief als Begleitschreiben zum zweiten Makkabäerbuche auffassen, verstehen wir auch am besten die Verse 1, 2—6, die den gleichen Gedanken aussprechen wie das gesamte Buch, daß nämlich Israel ein von Gott auserwähltes Volk sei, das nur durch Treue gegen das Gesetz Gottes Huld und Erbarmen sowie namentlich sein zeitliches Wohlergehen sich verschaffen könne (vgl. u. a. 4, 17; 5, 17; 6, 12 ff; 7, 32). Daß dieser Gedanke sowie die Einladung zur Tempelweihfeier und die Betonung des Heiligtumes zu Jerusalem zugleich eine Mißbilligung des damals von den ägyptischen Juden zu Leontopolis erbauten Tempels und eine Warnung vor dem ungesetzlicherweise dort eingeführten Jahvekultus enthalten, kann und darf man wohl annehmen, wenn auch eine solche Absicht der palästinensischen Juden nirgendwo im zweiten Makkabäerbuche deutlich kundgegeben wird.

F. Die Glaubwürdigkeit der Briefe.

Nachdem wir die Echtheit der beiden Briefe konstatiert haben, ist die Beantwortung der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit in etwa vorbereitet. Interessant ist es, hier die einschlägige polemische Literatur zu verfolgen. Als nämlich im Jahre 1744 zu Wien der Jesuitenpater Erasmus Frölich eine (auch nach akatholischem Urteil wertvolle) Schrift veröffentlichte: Annales compendiarii regum et rerum Syriae numis veteribus illustrati, und in dieser die historische Autorität der beiden Makkabäerbücher verteidigte, schrieb gegen ihn Ernst Friedrich Wernsdorff die Abhandlung: De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, Lipsiae 1746. Gegen diese Angriffe wehrte sich Frölich in einer zweiten im gleichen Jahre zu Wien erschienenen Schrift: De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, Lipsiae edita, in examen vocata. Die Beantwortung derselben überließ E. F. Wernsdorff seinem Bruder Gottlieb, der diese besorgte in der ziemlich umfangreichen und mit großem Eifer zusammengetragenen Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Wratislaviae 1747. die aber arge Übertreibungen enthält; selbst Grimm in seinem Kommentar zum ersten Makkabäerbuche XXI fällt über G. Wernsdorff das Urteil: „Seine Kritik ist vielfach kleinlich und peinlich, sophistisch und chikanierend.“ Eine Erwiderung erfolgte nicht von seiten Frölichs, sondern durch ein anderes Mitglied seines Ordens, Josephus Khell (vgl. H. Goldhagen, Introductio in S. Scripturam V. ac N. T. II, Moguntiae 1765—1768, 557), der, jedoch anonym, herausgab: Autoritas utriusque libri Maccab. canonico-historica adserta et Froelichiani annales Syriae defensi adversus commentationem historico-criticam viri eruditi Gottliebii Wernsdorffii etc., Viennae 1749. Indem letztere Schrift unbeantwortet blieb, kam der damalige literarische Disput über die Glaubwürdigkeit der beiden Makkabäerbücher zur Ruhe. Eigentliche Streitschriften sind in dieser Angelegenheit nicht mehr gewechselt worden,

indessen haben die akatholischen Erklärer des zweiten Makkabäerbuches die meisten von G. Wernsdorff geltend gemachten Einwände sich zu eigen gemacht, um auf Grund derselben die Glaubwürdigkeit und so auch die Echtheit unserer beiden Briefe, namentlich die des zweiten, zu bestreiten. Daß der erstere wenigstens eine günstigere Aufnahme bei einzelnen gefunden hat, haben wir schon oben angedeutet (S. 3 u. 25).

Die Haupt- und auch wohl allein nennenswerte Schwierigkeit, die man gegen die Glaubwürdigkeit dieses Schreibens erhoben hat, bildet die 1, 7 angeführte θλῖψις und ἀκμή im Jahre 169 aer. Sel. unter der Herrschaft des Demetrius. Da wir jedoch über diesen Punkt füglicher unten in der Einzelerklärung handeln, so wollen wir uns an dieser Stelle nur mit der Glaubwürdigkeit des zweiten Briefes befassen, müssen aber auch bei diesem für die Lösung der einen oder andern Schwierigkeit auf die Einzelexegese verweisen (s. unten zu 1, 18 οἰκοδομήσας und zu 1, 19 Περσικήν).

Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der biblischen Abschnitte hängt innigst zusammen mit der andern, inwieweit sich die Inspiration auf dieselben erstreckt. Wenn in ein geschichtliches Werk, wie das zweite Makkabäerbuch ist, bereits vorgefundene Dokumente aufgenommen wurden, so hat die Inspiration dabei zunächst der Überlieferung jener Dokumente in ihrer ursprünglichen, unverfälschten Form gedient. So auch bei unserem Briefe, für dessen getreue Wiedergabe durch den Epitomator wir bereits oben Gründe angeführt haben. Insofern nun die Inspiration für die Echtheit eines Dokumentes bürgt, steht sie damit aber noch nicht immer ohne weiteres für die Zuverlässigkeit des ganzen Inhaltes (der etwaigen historischen Angaben) ein. Z. B. wenn 1 Makk 12, 21 die Spartaner in einem Briefe berichten, sie hätten in einer Schrift gefunden, daß sie mit den Juden blutsverwandt seien[1] und ebenfalls von Abraham abstammten,

[1] Auch 2 Makk 5, 9 behauptet nicht eine solche Verwandtschaft, sondern gibt bloß den vermeintlichen Grund an, auf den Jason sich stützte, um bei den Spartanern eine Zuflucht zu finden.

so hat damit der biblische Schriftsteller letztere Ansicht noch nicht zur seinigen gemacht, indem wir aus dem Zusammenhange ersehen, daß es ihm hier bloß auf getreue Mitteilung des brieflichen Wortlautes ankam. Dieser Gesichtspunkt darf auch als maßgebend gelten für die Beurteilung von Schwierigkeiten, die man gegen den Brief 2 Makk 1, 10 ff erhoben hat. Wenn in diesem Schreiben, wie wir als wahrscheinlich dartun werden, die Verse 1, 13 ff den Tod des Antiochus Epiphanes erzählen und zwar im Widerspruche mit 2 Makk 9, 1 ff und 1 Makk 6, 1 ff, also in einer nicht zutreffenden Weise, so tut dies der Inspiration an dieser Stelle keinen Eintrag. Der Brief, im Namen des jüdischen Hohen Rates verfaßt und abgesandt, gibt offenbar das erste unbestimmte Gerücht über den Untergang des Antiochus wieder, das nach Jerusalem drang und angesichts der Verhältnisse leicht Glauben fand, nicht nur beim Volke, sondern auch bei der Gerusia. Man beachte, daß der Hohe Rat nicht unfehlbar war, namentlich aber war er es nicht in einem solchen Falle wie dem vorliegenden (vgl. auch Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione, Brixinae 1885, 128). Jedoch hat er die in dem Briefe über des Antiochus Tod mitgeteilte Nachricht in gutem Glauben wiedergegeben; wir können unmöglich annehmen, daß er in einem solch öffentlichen Sendschreiben absichtlicher Täuschungen und Erfindungen sich schuldig gemacht habe, die doch bald zu widerlegen waren.

Ein weiteres Hauptargument gegen die Glaubwürdigkeit unseres Briefes wird entnommen dem Berichte über die Wiederauffindung des heiligen Feuers, den die sog. Kritik wegen des darin erzählten Wunders kurzerhand in das Reich der Fabeln verweist. Sicherlich haben die Briefsteller selber den Vorgang mit dem Feuer unter Nehemias als ein Wunder angesehen (vgl. 1, 22; 1, 31 f); ob aber die Richtigkeit dieser Auffassung durch die Mitteilung unseres Briefes in einer biblischen Schrift ohne weiteres gewährleistet ist, läßt sich nach dem vorhin Gesagten noch bestreiten. Wenn wir bedenken, daß das in der Zisterne Gefundene eine dicke wässerige

Masse war (1, 20), die sich unter der Einwirkung der Sonnenstrahlen entzündete (1, 22), und wenn wir 1, 36 die Worte erwägen: καλεῖται δὲ παρὰ τοῖς πολλοῖς Νεφθαεί, so bringt uns der letztere Ausdruck sehr leicht auf die Vermutung, daß es sich hier um das bekannte leicht entzündbare Erdöl Naphtha gehandelt haben kann, das möglicherweise sich in dem Wasser befunden hätte. Bemerkenswert ist, daß das Naphtha von den Strahlen der Sonne bisweilen zum Brennen gebracht wird[1].

Man hat gegen die Geschichte von der Wiederfindung des heiligen Feuers ferner eingewandt, daß die alten Rabbinen von ihr nichts berichten, ja sogar sagen, daß das heilige Feuer im zweiten Tempel gefehlt habe. Indes ersteres argumentum a silentio wäre angesichts der Verwerfung der deuterokanonischen Bücher durch das spätere Judentum noch nicht beweiskräftig, und was das zweite betrifft, so ließe sich auch wohl in die Aussage der Rabbinen ein richtiger Sinn hineinlegen, insofern man an das vorexilische heilige Feuer denkt, welches sonst ununterbrochen brannte. Übrigens gehen die Stimmen der jüdischen Gesetzeslehrer auseinander. Während die einen sagen, das heilige Feuer habe dem zweiten Tempel gefehlt (vgl. Joh. Buxtorf fil., Exercitationes ad historiam arcae foederis, ignis sacri et coelestis etc., Basileae 1659, 246), behaupten andere, es sei dort gewesen (Buxtorf a. a. O. 237 246). Jedoch können diese erst aus späterer Zeit datierenden Zeugnisse weniger ins Gewicht fallen gegenüber dem Berichte unseres Briefes, der zeitlich der Periode des Nehemias bedeutend näher steht. Vielleicht sogar ist, wie wir oben S. 22 sagten, die Erzählung über das heilige Feuer wörtlich einer älteren, wenn auch nicht kanonischen Quelle (den Memoiren des Nehe-

[1] Zu 1, 32 vgl. man außerdem Strabo, Geographica l. 16, 743 ed. Casauboni: προσαχθεὶς ὁ νάφθας πυρὶ πλησίον ἀναρπάζει τὸ πῦρ, κἂν ἐπιχρίσας αὐτῷ σῶμα προσαγάγῃς (sc. τῷ πυρί), φλέγεται. σβέσαι δ' ὕδατι οὐχ οἷόν τε, ἐκκαίεται γὰρ μᾶλλον, πλὴν εἰ πάνυ πολλῷ; ferner Dioscorides, De materia medica l. 1, c. 102: (νάφθα) δύναμιν ἔχον ἁρπακτικὴν τοῦ πυρός, ὥστε καὶ ἐκ διαστήματος ἁρπάζειν τοῦτο; endlich Plinius, Historia naturalis l. 2, c. 109: Huic (= Naphthae) magna cognatio ignium transiliuntque protinus in eam undecumque visam.

mias? vgl. 2, 13) entnommen. Mag auch der Vorgang mit dem Feuer seitens des Berichterstatters unnötigerweise als Wunder aufgefaßt worden sein, so ist darum die Wirklichkeit des Vorfalles doch noch nicht in Frage gestellt. Sicherlich hat der Hohe Rat denselben geglaubt; sonst würde der Bericht über das Feuer wohl nicht in einem öffentlichen, offiziellen Sendschreiben stehen.

Gegen die Glaubwürdigkeit unseres Briefes muß weiterhin herhalten die Erzählung von der Bergung der Bundeslade, des Stiftszeltes und des Rauchopferaltares durch Jeremias, von welcher der Talmud nichts wisse. Dieses letztere Argument für sich allein kann ebensowenig in Betracht kommen wie das Stillschweigen der Rabbinen von der Wiederfindung des heiligen Feuers. Daß die Bundeslade, die seit dem Exil nicht mehr als vorhanden angeführt wird[1], wirklich im zweiten Tempel gefehlt habe, gibt auch der Talmud zu (vgl. Buxtorf, Exercitationes 181 sqq)[2]. Wohin sie jedoch gekommen oder was aus ihr geworden war, darüber waren die Ansichten der Rabbinen geteilt. Die einen glaubten, sie sei bei der Tempelplünderung durch die Chaldäer von diesen nach Babylon entführt worden. Wenn man sich für diese Anschauung gegen das zweite Makkabäerbuch auf das sog. vierte Buch Esdras 10, 22 (arca testamenti nostri direpta est) beruft, so bedenke man, daß letzteres erst der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer angehört. Wäre die Bundeslade wirklich von den Chaldäern nach Babylon geschafft worden, so würde sie auch wohl 1 Esdr 1, 7 ff unter den von Cyrus den Juden zurückgegebenen heiligen Geräten erwähnt worden sein, die Nebukadnezar aus Jerusalem weg-

[1] Hiergegen sprechen nicht die Worte 2 Par 5, 9: „Also war dort die Lade bis auf gegenwärtigen Tag." Hier hat Esdras, der Verfasser der Bücher Paralipomenon nach der babylonischen Gefangenschaft, einfach die Angabe der betreffenden vorexilischen Quellenschrift wörtlich herübergenommen.

[2] Nach dem Mischna-Traktat Joma 5, 2 vertrat im zweiten Tempel die Stelle der Bundeslade ein Stein, der אבן שתיה, auf den der Hohepriester am Versöhnungstage das Rauchfaß niedersetzte.

geführt hatte. Die meisten Rabbinen indes neigen der Ansicht zu, die Bundeslade sei im Tempel von Jerusalem verborgen worden unter dem Allerheiligsten (Buxtorf a. a. O. 188), und zwar durch den jüdischen König Josias (Buxtorf a. a. O. 191), der sie in eine unterirdische, schon von Salomon für diesen Zweck erbaute Kammer habe versenken lassen. Man hat sich dafür auf 2 Par 35, 3 berufen, aber mit Unrecht; denn wenn hier Josias zu den Leviten spricht: „Setzet die heilige Lade in den Tempel, den Salomon, der Sohn Davids und König Israels, erbaut hat; ihr habt sie nicht mehr auf den Schultern zu tragen", so ist doch hier nichts von einer unterirdischen Kammer oder Höhlung erwähnt. Die Leviten sollen fernerhin nicht mehr die Bundeslade aufheben und von ihrer Stelle tragen; denn Josias, der nach Beseitigung des Götzendienstes seiner Vorgänger das Osterfest feierlich begeht, läßt die Lade wieder an ihren gewöhnlichen Standort im salomonischen Tempel bringen, nachdem man sie wahrscheinlich unter einem abgöttischen Könige anderswohin geflüchtet hatte, um sie vor Entweihung zu bewahren.

Angesichts der erwähnten schwankenden Äußerungen der Rabbinen verdient doch wohl der Bericht unseres Briefes über die Bundeslade mehr Glauben, da er ein weit älteres Zeugnis darstellt, zudem auf frühere Aufzeichnungen sich beruft und von der damaligen Gerusia für wahr gehalten wurde. Wir vermögen freilich nicht diese Erzählung an der Hand weiterer, biblischer oder zeitgenössischer Quellen zu bestätigen. Die nachchristliche Schrift „Über den Geburtsort und die Todesstätte der Propheten", welche fälschlich dem Bischof Epiphanius von Konstantia zugeschrieben wird, kann, obwohl sie von der Bergung der Bundeslade durch Jeremias redet[1], doch nicht als Autorität gelten wegen des sonstigen Charakters dieser Schrift, die von den unglaublichsten Dingen strotzt. Ebensowenig vermag ins Gewicht zu fallen das Zeugnis

[1] Vgl. E. Nestle, Marginalien und Materialien II, Tübingen 1893, 18 f.

des Josephus Gorionides, der sowohl die Auffindung des Feuers (jedoch durch Esdras) wie auch die Bergung der Bundeslade durch Jeremias in der Art und Weise unseres Briefes berichtet (vgl. Josephus Gorionides latine versus etc. a J. F. Breithaupto, Gothae 1707, 63). Es ist dieses dem 9. Jahrhundert n. Chr. entstammende Machwerk überhaupt minderwertig für die historische Kritik (vgl. Ersch-Gruber, Allgemeine Enzyklopädie, II. Sektion, 23. Teil, Leipzig 1844, 184). Da uns somit eine anderweitige, ausreichende äußere Beglaubigung des Berichtes 2 Makk 2, 4 ff über die Bundeslade fehlt, so müssen wir uns darauf beschränken, zu zeigen, daß er keine innerlichen Unwahrscheinlichkeiten enthält, und daß er auch nicht durch andere feststehende Tatsachen als ungeschichtlich erwiesen wird.

Zunächst einmal beachte man, daß zur Erklärung der ganzen Handlung des Jeremias kein eigentliches Wunder erforderlich ist. Wenn E. F. Wernsdorff in seiner oben angeführten Prolusio p. x aus 2 Makk 2, 4 ἐκέλευσεν . . . αὐτῷ συνακολουθεῖν in sarkastischer Weise schließt, Jeremias müsse demgemäß mehr als herkulische Kräfte entwickelt haben, da er die drei Heiligtümer allein fortgeschafft habe, oder wenn Serarius in seinem Kommentar S. 798, freilich in wohlgemeinter Absicht, an Engelhände denkt, welche dieselben getragen hätten, so widerspricht solchen Anschauungen der Sprachgebrauch von ἀκολουθεῖν, wie wir ihn später zu 2, 4 darlegen werden. Viel mehr Schwierigkeit bereitet die Frage, wann Jeremias die ihm hier zugeschriebene Tat vollbracht haben könnte. Die nach Ir 3, 6 unter dem Könige Josias gesprochenen Worte Ir 3, 16[1] lassen darauf schließen, daß zu ihrer Zeit die Bundeslade noch unter den Israeliten vorhanden gewesen sein muß. Jedenfalls muß ihre Bergung

[1] „Wenn ihr viele geworden und fruchtbar seid (Vulg. ‚euch gemehrt habt') im Lande in jenen Tagen, spricht der Herr, so wird man nicht mehr von der Bundeslade des Herrn reden; sie wird keinem mehr in den Sinn kommen, und nicht mehr wird man ihrer gedenken, nicht wird sie vermißt, auch nicht fürder eine gemacht werden."

durch den Propheten nach dem 2 Par 35, 3 aus der Regierung des Josias berichteten Faktum stattgefunden haben, das wir schon oben S. 31 erwähnt haben. Es sind die angeführten Stellen die spätesten Zeugnisse, die wir in der Heiligen Schrift über das Dasein der Bundeslade unter dem jüdischen Volke vor dem babylonischen Exil haben. Anderseits muß die Fortschaffung der Bundeslade durch Jeremias wenigstens vor der dritten Plünderung des Tempels durch die Chaldäer stattgefunden haben; denn die Liste der hierbei durch die Babylonier geraubten oder vernichteten Tempelgeräte (Jr 52, 17 ff) führt die doch auch einen hohen materiellen Wert repräsentierende Bundeslade nicht an, obwohl jenes Verzeichnis doch so eingehend ist, daß selbst die Schalen und Töpfe erwähnt werden. Die heilige Lade kann der Prophet allerdings noch kurz vor der dritten Tempelplünderung seitens der Babylonier geborgen haben. Wenn E. F. Wernsdorff (Prolusio x) dagegen einwendet, Jeremias habe damals im Gefängnisse sich befunden, so sei daran erinnert, daß zwischen der dritten Einnahme Jerusalems unter Nebukadnezar und der Beraubung des Tempels durch dessen Feldherrn Nebusaradan noch ein Monat Zwischenzeit verstrich (vgl. Jr 39, 2 und 52, 6 mit Jr 52, 12), in der der Prophet leicht die Urheiligtümer fortschaffen konnte, da er wohl gleich nach der dritten Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar freigelassen und mit Ehren behandelt wurde (s. Jr 39, 11 ff). Das hohe Ansehen, in welchem Jeremias bei diesem Könige stand, konnte ihm auch leicht von diesem die Erlaubnis erwirken, die Bundeslade ohne Behinderung durch die Chaldäer fortzuschaffen. So brauchte er nicht, wie Wernsdorff (Prolusio a. a. O.) denkt, die Scharen der feindlichen Babylonier, welche vor der Stadt lagerten oder bereits in ihr hausten, zu durchbrechen, um mit der Bundeslade zu entkommen. Der Ausdruck 2 Makk 2, 4 χρηματισμοῦ γενηθέντος legt übrigens die Vermutung nahe, daß dem Propheten eine göttliche Weisung, die Lade zu flüchten, bereits zu einer Zeit zu teil geworden sei, da die

Gefahr für dieses Heiligtum seitens der Babylonier noch keine offenkundige war, also wohl nicht erst, als die feindlichen Truppen schon vor der Stadt lagerten. Es ließe sich so sehr gut annehmen, daß Jeremias die Lade bereits vor der ersten Tempelberaubung der Chaldäer, etwa unter der Regierung Joakims, in Sicherheit gebracht hätte, zumal sie ja seit den Tagen des Josias nicht mehr als anwesend in Jerusalem angeführt wird. Da unter dem Könige Joakim Götzendienst und Laster überhandnahmen (s. 4 Kg 23, 37; 2 Par 36, 5 u. 8), so dürften der gottlose Herrscher und auch wohl die Priester dem Propheten keine sonderlichen Schwierigkeiten bereitet haben, da er die Fortschaffung der Urheiligtümer unternahm. Man bedenke, daß eine ähnliche Bergung der Bundeslade schon früher vor Josias zur Zeit des abgöttischen Königs Manasses ins Werk gesetzt worden sein muß (vgl. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes VIII, Gießen 1872, 170). Vielleicht mögen hierbei und auch bei dem Unternehmen des Jeremias fromm gebliebene Priester hilfreiche Hand geleistet haben. Wendet man gegen den Bericht 2 Makk 2, 4 ff ein, daß von der Fortschaffung der Bundeslade durch Jeremias weder die Königsbücher noch die Paralipomena etwas melden, so beachte man, daß auch die Bergung der heiligen Lade vor der Regierung des Josias von jenen Schriften unerwähnt gelassen wird. Jeremias selbst hat in seinen uns erhaltenen Aufzeichnungen nichts von seiner Tat berichtet und dies, unseres Wissens, auch anderswo nicht; denn die γραφή (2 Makk 2, 4) resp. ἀπογραφαί (2, 1), woher unser Brief seine Mitteilung schöpft, sind nicht notwendig auf ihn als ihren Urheber zurückzuführen; vgl. unsere spätere Bemerkung zur Lesart Ἱερεμίας 2 Makk 2, 1. Daß er selber den Vorgang verschwieg, wäre angesichts des 2 Makk 2, 7 mitgeteilten Ausspruches erklärlich.

Das Wiedererscheinen der Bundeslade und der samt ihr verborgenen Heiligtümer ist nach 2 Makk 2, 7 zu erwarten, wenn Gott sein Volk wieder sammeln und es abermals zu

Gnaden annehmen wird. Die Verfasser unseres Briefes haben diese Weissagung für echt gehalten; denn wie wir später aus 2 Makk 2, 18 noch beweisen werden, erwarteten sie die Erfüllung derselben in nicht gar zu ferner Zeit. Indes ist unseres Wissens und auch nach der Überlieferung des späteren Judentums die Bundeslade noch nicht wieder zum Vorschein gekommen. Um das Dunkel in der Prophetie des Jeremias aufzuhellen oder um Einsprüchen gegen die Echtheit derselben zu begegnen, haben manche[1] dieselbe mystisch gedeutet: es seien die Völker wieder in der Einheit des Glaubens gesammelt und von Gott begnadigt worden, indem die Bundeslade, die Herrlichkeit des Herrn (vgl. Jo 1, 14), die Schechinah (ἡ νεφέλη 2 Makk 2, 8) in geistiger Weise in Christus wieder zu Tage getreten seien, der die Stiftshütte und den Rauchopferdienst in gewissem Sinne in seiner Kirche wiederhergestellt habe. Indes die Worte des Jeremias wollen zunächst in buchstäblichem Sinne gedeutet sein, wie es das ταῦτα (2, 8) nahelegt, und wie auch die Briefsteller sie verstanden haben. Demgemäß hätten wir nach der Aussage des Propheten das Wiedererscheinen der wirklichen Bundeslade noch zu erhoffen, und so erwarten dies einige katholische Erklärer (u. a. Cornelius a Lapide) bei der allgemeinen Bekehrung der Juden in der Zeit vor der Wiederkunft Jesu Christi. Abgesehen von dem Glauben, welchen die dem Jeremias zugeschriebene Weissagung bei dem damaligen Hohen Rate fand, könnte ein Moment für ihre Beurteilung wohl auch die rabbinische Tradition bilden, daß die Bundeslade in der messianischen Zeit wieder zum Vorschein gelangen werde (vgl. Buxtorf, Exercitationes 204). Kein stichhaltiger Grund gegen die Worte des Propheten läßt sich entnehmen der Stelle Jr 3, 16: „Wenn ihr viele geworden und fruchtbar seid im Lande in jenen Tagen, spricht der Herr, so wird man nicht mehr

[1] So Rupertus Tuitiensis, De victoria Verbi Dei lib. 10, c. 21. Vgl. auch Ambrosius, De officiis ministrorum lib. 3, c. 18 (init.): Migne, Patrologia latina XVI 174.

von der Bundeslade des Herrn reden; sie wird keinem mehr in den Sinn kommen, und nicht mehr wird man ihrer gedenken, noch sie vermissen, auch nicht wird fürder eine gemacht werden." Wenn auch diese Stelle von der messianischen Zeit zu deuten ist, so will sie doch nur besagen, daß im Neuen Bunde beim bekehrten Volke kein Verlangen nach der heiligen Lade mehr sein wird; denn letztere, welche im Alten Bunde den Wohnsitz Gottes in Israel darstellte, soll im Neuen Bunde ersetzt werden durch eine segensreichere Gegenwart des Herrn unter seinem Volke, nämlich in der heiligen Eucharistie, welche das Herz der Gläubigen weit mehr befriedigt als Gottes Thronen über der heiligen Lade im Bundeszelte oder im jerusalemischen Tempel.

II. Übersetzung und Erklärung.

A. Erster Brief (2 Makk 1, 1—10a).

a) 1, 1—6.

1. Den Brüdern, den Juden in Ägypten, unsern Gruß; die Brüder, die Juden in Jerusalem und in der Landschaft Judäa, (wünschen euch) bestes Wohlergehen.
2. Ja, Gutes erweise euch Gott, und er sei eingedenk seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob, seinen getreuen Dienern.
3. Er verleihe euch allen ein Herz (daß ihr bereit seid), ihn zu fürchten und seinen Forderungen nachzukommen mit hochherzigem Sinne und williger Seele.
4. Er gebe euch einen offenen Sinn für sein Gesetz und seine Gebote und gewähre Frieden.
5. Er erhöre eure Bitten und sei mit euch versöhnt und verlasse euch nicht in schlimmer Zeit.
6. So nun beten wir für euch hierselbst.

1, 1. Der Anfangsvers dieses Briefes zerfällt durch die beiden Grußformeln in zwei Teile, von denen der erste bis χαίρειν inkl. reicht. Beide sind freilich unvollständig, da der erste die Grüßenden, der zweite die Begrüßten unerwähnt läßt. Schlünkes neigt daher zu der Anschauung, χαίρειν sei späterer Zusatz; Grimm will mit der Vulgata καί vor εἰρήνην ἀγαθήν setzen. Beide Ansichten finden aber keine Stütze in den Handschriften des griechischen Textes oder in den Übersetzungen. Vielmehr scheint die vorliegende griechische Form unseres Verses die ursprüngliche zu sein. Unser Brief enthält auch sonst sprachliche Ungewöhnlichkeiten; vgl. V. 2 und 9. — ἀδελφοί in unserem Verse steht im Sinne von Stammesgenossen, ein Sprachgebrauch, der durch das hebräische אַחִים aufgekommen ist und uns auch im griechischen Neuen Testament häufiger begegnet. — τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις, „den in Ägypten verbreiteten Juden"; zur Bedeutung von κατά vgl. Aeschylus, Agamemnon 578 θεοῖς τοῖς καθ' Ἑλλάδα. — χώρα bezeichnet in unserem Verse die Landschaft im Gegensatze zur Hauptstadt; vgl. Jo 11, 55; Apg 26, 20. — χαίρειν findet sich als Briefgrußformel auch bei profanen griechischen Schriftstellern, wie z. B. Ξενοφῶν Γρύλλῳ χαίρειν, Xenophon Gryllo salutem. εἰρήνην hingegen ist semitische Grußformel = שָׁלוֹם; wenn es sich auch als Antrittsgruß im masoretischen Texte nicht findet, so doch an manchen Stellen des griechischen Neuen Testaments, z. B. Jo 20, 19 21. Der Zusatz ἀγαθήν dient zur Steigerung des Begriffes εἰρήνη = „vollkommenes Wohlergehen". Grimm vergleicht hierzu den Passus aus Cato, De agricultura c. 141, 3: (Mars pater, te precor quaesoque, uti . . .) duisque (= desque) bonam salutem valetudinemque mihi, domo familiaeque nostrae.

1, 2. Es folgen auf den Gruß nunmehr die Segenswünsche der Briefsteller. ἀγαθοποιήσαι steht mit dem Dativ ὑμῖν statt wie gewöhnlich mit dem Akkusativ. Vielleicht gab diese Anomalie Anlaß zu der Korrektur καὶ ἀγαθὰ ποιήσαι ὑμῖν (= codd. 44 74 93). Im folgenden müßte es eigentlich heißen: τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς πιστούς, aber wegen des vorangehenden

διαθήκης schwebten den Verfassern des Briefes Ausdrücke solcher Art vor wie διαθήκης πατέρων ἡμῶν 1 Makk 2, 20 50; 4, 10. Vgl. auch das Anakoluth in Offb 14, 12: ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ κτλ; siehe dazu Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms[7], Leipzig 1867, § 59, 8, S. 494f.

1, 3. Der im vorigen Verse ausgesprochene Wunsch, Gott möge seine Wohltaten und den Bundessegen den Adressaten zukommen lassen, ist in seinem Erfolge durch die Gesetzestreue der letzteren bedingt. Da aber zu dieser Gott durch seine Gnade mitwirken muß, so heißt es nunmehr in Vers 3: „Er verleihe euch allen ein Herz, daß ihr ihn fürchtet“ usw. — Zur Nebenform δῴη (= δοίη) vgl. Röm 15, 5; 2 Tim 1, 16 u. 18. — αὐτοῦ τὰ θελήματα sind die einzelnen Äußerungen des Willens Gottes, wie sie im Gesetze kundgegeben sind; vgl. LXX Ps 102, 7; Apg 13, 22. — καρδίᾳ μεγάλῃ, „hochherzigen Sinnes“, soviel als ὅλῃ τῇ καρδίᾳ; cf. πίπτειν (sc. im Kampfe) εὐτολμώτατα καὶ μεγαλοκαρδίως in J. F. Boissonade: Nicetae Eugeniani narratio amatoria et Constantini Manassis fragmenta I, Lugd. Bat. 1819, 399. — ψυχῇ βουλομένῃ = בְּנֶפֶשׁ חֶפְצָה 1 Par 28, 9.

1, 4. „Er öffne euer Herz“ = er erschließe euch das Verständnis, ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ, „für sein Gesetz“ = im Bereiche, in der Sphäre seines Gesetzes, nicht = durch sein Gesetz (Scholz). Zu διανοίγειν vgl. Luk 24, 45; Apg 16, 14; Themistius, Orat. 2 de Constantio imperatore: διανοίγεταί μου ἡ καρδία καὶ διαυγεστέρα γίνεται ἡ ψυχή. — Die Frucht der den Adressaten gewünschten Gesetzestreue soll die in diesem Verse erwähnte εἰρήνη sein. Es geht nicht an, die Worte εἰρήνην ποιήσαι mit Cornelius a Lapide, Scholz und Schlünkes zu deuten: er stelle die friedlichen Beziehungen zwischen den Palästinensern und Ägyptern wieder her, er verhüte, daß feindlicher Gegensatz zwischen uns und euch bestehe, indem ihr den in gesetzwidriger Weise zu Leontopolis in Ägypten errichteten Tempel dem zu Jerusalem gleichstellet oder gar vorziehet. Gegen eine derartige Erklärung spricht der Um-

stand, daß die Ausdrücke in V. 4 und 5 dafür zu allgemein gehalten sind. Hat man so die εἰρήνη zu sehr spezialisiert, so hat anderseits Grimm den Begriff derselben zu wenig genau bestimmt, da er übersetzt: „er möge Wohlergehen bewirken". Vielmehr, wie V. 5 und namentlich καταλλαγείη ὑμῖν daselbst zeigt, müssen wir den Ausdruck εἰρήνην ποιήσαι deuten: er lasse ein friedliches Verhältnis zwischen sich und euch obwalten, lasse seine Huld euch zu teil werden; vgl. Röm 5, 1: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν.

1, 5. Als Äußerungen dieser εἰρήνη von seiten Gottes werden hier angeführt die Gebetserhörung, die Aussöhnung mit den Menschen und der Beistand in Gefahren. Das zweite Moment (καταλλαγείη ὑμῖν; vgl. 7, 33; 8, 29) besteht darin, daß Gott frühere Sünden nachläßt und dem Menschen seine Gnade wieder zuwendet.

1, 6. καὶ νῦν ist hier logisch zu fassen, nicht temporell im Gegensatze zu dem in V. 7 angeführten Datum früherer Zeit, als ob die Briefsteller nicht auch schon früher für ihre Glaubensgenossen in Ägypten gebetet hätten. Daß dies doch der Fall war, beweist die Umschreibung ἐσμὲν προσευχόμενοι (statt des einfachen προσευχόμεθα), welche etwas Andauerndes bezeichnet. καὶ νῦν = „so nun" rekapituliert kurz den Inhalt der in V. 2—5 ausgesprochenen Wünsche. Da dies unsere Wünsche für euch sind, so gedenken wir hier euer in unserem Gebete. Siehe den ähnlichen Gebrauch von καὶ νῦν 2 Jo 5.

b) und c) 1, 7—10a.

7. Unter der Regierung des Königs Demetrius im Jahre 169
schrieben wir Juden an euch in der Bedrängnis und in
dem Kriege[1], die uns betroffen hatten in jenen Jahren,
seit Jason und sein Anhang abtrünnig geworden waren
vom heiligen Lande und von der (Gottes-) Herrschaft,
8. und man den (Tempel-) Vorhof angezündet und unschul-
diges Blut vergossen hatte. Da beteten wir zum Herrn

[1] Nach unserer Lesart ἀλκῇ statt ἀκμῇ.

und wurden erhört; wir brachten Schlacht- und Speisopfer dar, zündeten die Leuchter an und legten die Schaubrote auf.

9. Und nunmehr (schreiben wir euch, daß ihr) feiert die Tage des Hüttenfestes (= des Tempelweihfestes) im Monate Caslev.

10. (Gegeben) im Jahre 188.

1, 7. In diesem Verse nehmen die Briefsteller Bezug auf ein Schreiben, das sie früher nach Ägypten gesandt haben, und zwar, wie sie sagen, im Jahre 169 unter der Herrschaft eines Königs Demetrius. Es fragt sich, welcher König dieses Namens hier gemeint ist. Anerkanntermaßen berechnen unsere beiden Makkabäerbücher die Jahreszahlen nach der seleuzidischen Ära (vgl. 1 Makk 1, 10 ἐν ἔτει ... βασιλείας Ἑλλήνων; auch syrische Schriftsteller bezeichnen sie durch anno Graecorum). Somit entspräche hier das „Jahr 169" dem Jahre 143 (unserer Zeitrechnung) vor Christi Geburt. Unser Brief kann daher mit dem damaligen Demetrius nur den syrischen König Demetrius Nikator oder Nikanor, den Sohn des Demetrius Soter, gemeint haben. Dieser landete ums Jahr 147 mit einer Anzahl von Kretensern in Cilicien, um Alexander Balas vom Throne Syriens zu stürzen und selbst diesen Sitz seiner Vorfahren einzunehmen. Mit Hilfe des Statthalters Apollonius von Cölesyrien suchte er vergebens, sich die Juden zu unterwerfen. Erst nach der Ermordung des Alexander Balas gelangte er bei diesen zur Anerkennung als König, und zwar im Jahre 167 aer. Sel. (1 Makk 11, 19). Die Aussöhnung mit den Juden war für ihn von Vorteil; denn da er seine einheimischen Truppen zu deren Unzufriedenheit verabschiedet hatte, brach zu Antiochien ein Aufruhr aus, zu dessen Unterdrückung ihm Jonathan, der Feldherr der Juden, auf seine Bitten 3000 Mann sandte. Die Verlegenheit des Demetrius machte ein gewisser Tryphon, ein früherer Feldherr des Alexander Balas, sich zu nutze. Er begab sich nach Arabien zu einem gewissen Emalchuel und überredete diesen, ihm den noch jungen Antiochus

(Theos), Sohn des Alexander Balas, den er in Verwahrung hatte, zu übergeben, um diesen statt des Demetrius zum Könige Syriens zu machen. Emalchuel stimmte dem Plane Tryphons zu. Diesem kam es zu gute, daß Demetrius sich die Feindschaft der Juden zugezogen hatte; denn statt die dem Jonathan und den Juden für ihre Hilfe gemachten Versprechungen zu halten, benahm Demetrius sich treulos gegen sie und fing sogar an, sie zu bedrücken (1 Makk 11, 53). Infolgedessen leistete ihm Jonathan keine militärische Hilfe gegen den aus Arabien mit Antiochus heimkehrenden Tryphon, und als Demetrius besiegt nach Cilicien fliehen mußte, ergriffen Jonathan und das jüdische Volk die Partei des Antiochus (Theos), den sie als König anerkannten. Bald darauf aber suchte Tryphon, von ehrgeizigen Gelüsten getrieben, sich selbst des syrischen Thrones zu bemächtigen, indem er Jonathan verräterischerweise gefangen nahm und Antiochus ums Leben brachte. Die Juden aber weigerten sich ständig, ihn als König anzuerkennen, vielmehr wandten sie sich wieder dem Demetrius Nikator zu im Jahre 170 aer. Sel. (1 Makk 13, 41), bis dieser 172 aer. Sel. (1 Makk 14, 1) in einem Kampfe gegen die Parther gefangen genommen wurde, den er wider dieselben unternommen hatte, um zur Bekämpfung Tryphons Verstärkung an sich zu ziehen.

Über die Form γεγραφήκαμεν (= γεγράφαμεν) s. H. Stephanus, Thesaurus graecae linguae II, Parisiis 1831/65, 782; vgl. auch hierzu eine Nebenform wie τετυπτηκότος (= τετυφότος) bei Flavius Philostratus, Vitae sophistarum 2, 10 (588). Mit Unrecht bezieht Ewald (Gesch. des Volkes Israel IV ^{3} 610) das γεγραφήκαμεν nicht auf ein früheres, sondern auf das vorliegende Sendschreiben, das eben im Jahre 169 aer. Sel. verfaßt sei. Aber abgesehen davon, daß so sonstigem Brauche zuwider das Datum mitten im Briefe stände, würde dann auch wohl wie 2, 16 der Aorist ἐγράψαμεν angewandt worden sein (vgl. zum griechischen Epistelstil die Beispiele bei R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II 1 ^{3}, Hannover und Leipzig 1898, 168, A. 6).

ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ wird gewöhnlich als Hendiadys aufgefaßt = ἐν τῇ ἀκμῇ τῆς θλίψεως = „in der äußersten Bedrängnis“. Freilich bezeichnet ἀκμή (aber mit nachfolgendem Genitiv) manchmal das Äußerste, den höchsten Grad einer Sache, z. B. ὀόξης Thuc. 2, 42; μάχης Plut., Philop. 6; indes ein Hendiadys der Art wie das vermutete ist, wie Schlünkes richtig zu bemerken scheint, durch den griechischen Sprachgebrauch anderweitig nicht zu belegen. Er selber meint, hier hätten die Briefschreiber eine bedrängte Zeit andeuten wollen; da aber ἀκμή im Griechischen nur eine günstige Zeit bezeichne, so glaubt er (im Irrtum über die Originalsprache unseres Briefes), ἀκμῇ sei hier Übersetzung eines hebräischen עת, das wie an andern Stellen so auch hier eine unheilvolle Zeit bedeutet habe. — Andere, die an dem erwähnten Hendiadys festhalten, machen den Einwurf, „die äußerste Bedrängnis“ sei unter Demetrius Nikator schon vorüber gewesen, da unter Antiochus Epiphanes die Bedrückung der Juden durch die Syrer ihren Höhepunkt erreicht habe. Dies veranlaßte denn manche, unsern Brief als unecht anzusehen (so noch neuerdings Grimm). Freilich ist richtig, daß die Drangsale der Juden ihr höchstes Maß unter Antiochus Epiphanes erreichten. Dies bewog Schlünkes, der Partikel ἐν vor θλίψει und ἀκμῇ die Bedeutung „von, über“ beizumessen nach Analogie der hebräischen Wörter für „frohlocken, spotten, reden, denken“, die oft das Objekt mit vorgesetztem ב folgen lassen. Jedoch findet sich zum Begriffe „schreiben“, insbesondere zu כָּתַב, in den uns bekannten hebräischen Sprachdenkmälern kein einziges Beispiel mit ב erwähnter Art. Übrigens wäre Schlünkes zu einer solchen Erklärungsweise der Partikel ἐν (= „wir haben euch geschrieben von . . .“) gar nicht genötigt gewesen, da er ἀκμή resp. עת als „unglückliche Zeit“ interpretiert. Eine solche war damals jedenfalls vorhanden, wenn unter Demetrius eine θλῖψις der Juden stattfand. Daß letzteres der Fall war, beweist 1 Makk 11, 53 ἔθλιβεν αὐτὸν (sc. den Jonathan, den Anführer der Juden) σφόδρα. Nach Flavius Josephus, Antiquitates iudaicae XIII, 5, 3

bedrohte er ihn mit Krieg. — Unsere Stelle bietet wirklich eine Schwierigkeit für die Erklärung. Die Auffassung des ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ als Hendiadys haben wir verworfen; ἀκμῇ für sich allein sollte nach dem Sinne der Briefschreiber eine schlimme Lage der damaligen Juden bezeichnen, indes hat ἀκμή an und für sich diese Bedeutung nicht. Eine Variante zu diesem Worte bieten die griechischen Handschriften unseres Buches nicht. Um daher nicht mit Schlünkes (ohne Not) an einen fehlerhaft übersetzten hebräischen Urtext unserer Stelle zu denken, wollen wir zuvor sehen, ob uns nicht die alten Übersetzungen aus der Verlegenheit helfen. Für ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ haben

der Armenier bloß „in der Bedrängnis",
der Syrer „in den Bedrängnissen und Nöten",
Lat.[2] „in tribulatione prostrati",
Lat.[1] (= Vulg.) „in tribulatione et impetu".

Letztere Version allein vermag uns hier zu helfen. Das impetu veranlaßt mich zu vermuten, ἀκμῇ sei entstanden aus ἀλκῇ (= bello). „Unter der Regierung des Demetrius im Jahre 169 schrieben wir euch in der Bedrängnis und in dem Kriege, die über uns hereingebrochen waren seit dem Abfalle Jasons." Bei dieser Fassung unseres Verses muß das oben angeführte Bedenken Grimms gegen die Echtheit desselben schwinden. Die Briefsteller dürfen ruhig die ganze Zeit von Jason ab (2 Makk 4, 7) bis zum Jahre 169 aer. Sel. und noch darüber hinaus als einen fortdauernden Krieg für ihr Volk bezeichnen, ohne dabei an die friedlicheren Zeiten zu denken, von denen er etwa unterbrochen war, da diese doch nicht von langer Dauer waren. Übrigens kann man denen, welche die Echtheit unseres Briefes bestreiten, ruhig mit Keil (S. 270) antworten: „Man darf die Worte, welche die Juden in einem 20 Jahre später geschriebenen Briefe von der Drangsal unter Demetrius II. gebrauchen, nicht so pressen, daß man kritische Hypothesen darauf baut." — Die von uns vorgeschlagene Emendation ἀλκῇ erklärt auch am besten die (hieraus

entstandene) Lesung des Syrers ἀνάγκῃ. Zur Bedeutung von ἀλκῇ = „Krieg, Kampf" vgl. die Zusammenstellung in Oppianus, Halieutica 1, 336: ἀλκὴ καὶ μέγα νεῖκος ἐγείρεται. Mit der Vulgata-Übersetzung impetu (für ἀλκῇ) vgl. Ilias 9, 231, wo die Scholien B, L ἀλκήν umschreiben durch τὴν εἰς τὸν πόλεμον ὁρμήν (= impetum). Endlich haben wir auch für die Verwechslung von ἀλκῇ und ἀκμῇ Analoga in Profanschriften; so z. B. hat Ilias 9, 34 der Homerkodex Vindobonensis 2 ἀκμήν statt ἀλκήν, und umgekehrt hat in Pausanias, Graeciae descriptio 1, 13, 8 der Codex Mosquensis 194 ἀλκή statt ἀκμή.

Gegen die Echtheit unseres Verses und damit unseres Briefes überhaupt hat G. Wernsdorff (Commentatio historico-critica de fide hist. libr. Macc. 67) das Bedenken geltend gemacht, daß in dem hier erwähnten Jahre 169 aer. Sel. die Juden bereits von Demetrius zu Antiochus Theos abgefallen gewesen seien, so daß die Briefschreiber nicht hätten sagen können: βασιλεύοντος Δημητρίου. Wir werden diesen Einwurf nunmehr an der Hand numismatischer Ergebnisse und anderweitiger, biblischer Angaben zu prüfen haben. F. de Saulcy, Mémoire sur les monnaies datées des Séleucides, Paris 1871, 27, läßt die letzten Münzen des Alexander Balas, des Vorgängers von Demetrius Nikator, aus dem Jahre 168 aer. Sel. stammen unter Berufung auf eine Nummer des Pariser Münzkabinetts und einer solchen bei T. E. Mionnet, Description de médailles antiques V, Paris 1811, 57, n. 497. Indes nach E. Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale (Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène), Paris 1890, cxxiv tragen beide erwähnte Stücke die Jahreszahl 167 aer. Sel. Die Heilige Schrift (1 Makk 11, 19) besagt, daß im Jahre 167 aer. Sel. nach dem Tode des Alexander Balas dessen Gegner, Demetrius Nikator, von den Juden als König anerkannt worden sei, und hierzu stimmt auch das Zeugnis der Numismatik, demgemäß die ersten Münzen jenes Demetrius mit der Jahreszahl ΖΞΡ' versehen sind (Babelon p. cxxxi). Es liegt also die Vermutung nahe, daß Demetrius erst in der zweiten Hälfte

des Jahres 167 aer. Sel. oder erst gegen Ende desselben allgemeine Anerkennung bei den Juden gefunden habe. Auch aus dem Jahre 168 aer. Sel. haben wir Münzen des Demetrius Nikator (vgl. Mionnet a. a. O. [supplément] VIII, Paris 1837, 43, n. 224 s). Mit dem Jahre 169 aer. Sel. finden wir zum ersten Male von Demetrius meines Wissens bloß Münzen mit dem Zusatze Τυρίων oder Σιδωνίων. Es rührt dies daher, daß Demetrius, obwohl bei den Juden durch Antiochus Theos bzw. durch Tryphon verdrängt, anderwärts doch noch in Anerkennung als König blieb. Im Jahre 170 aer. Sel. erlangte er dann nach 1 Makk 13, 41 wieder bei den Juden Ansehen als König. Es ließe sich nun recht wohl ohne Widerspruch mit dem, was wir konstatiert haben, annehmen, daß die Flucht des Demetrius vor dem ihn bei den Juden verdrängenden Antiochus bzw. vor Tryphon (1 Makk 11, 55) erst zu Anfang des Jahres 169 aer. Sel. stattgefunden habe. Wir lesen nirgendwo, daß Demetrius vor dem Jahre 169 von Tryphon verjagt worden sei. Die θλῖψις der Juden unter Demetrius, die unser Brief erwähnt, und die 1 Makk 11, 53 bestätigt, hat kurz vor dieser Flucht stattgefunden. Verlegen wir nun die Anerkennung des Demetrius als König 1 Makk 11, 19 in das Ende des Jahres 167, so ist ein Jahr noch kein zu langer Zeitraum für die Ereignisse, welche uns 1 Makk 11, 20—54 berichtet. Anderseits fand die Wiederanerkennung des Demetrius seitens der Juden, wie gesagt, im Jahre 170 statt. Möglicherweise könnte diese erst in der zweiten Hälfte dieses Jahres erfolgt sein, so daß ein Zeitabschnitt von anderthalb Jahren wohl ausreichte für die 1 Makk 11, 54 bis 13, 42 angeführten Vorfälle.

ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας. Die ἁγία γῆ (vgl. Zach 2, 16 אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ) ist „das Land des Herrn", Palästina; es ist heilig wegen der βασιλεία, der Theokratie, der besondern Herrschaft Gottes über dasselbe.

ἀπέστη hat Bruston S. 112 von einem örtlichen Entweichen Jasons verstanden und auf die Flucht desselben ins Ammoniterland bezogen (2 Makk 4, 26; 5, 7). Indes dieses Fliehen an

und für sich war noch nicht ein Unglück für die Juden. Auch würde ἀπέστη in genanntem Sinne eher mit der Präposition ἐκ, denn wie hier mit ἀπό konstruiert worden sein. Wir müssen also hier an einen moralischen Abfall Jasons denken, wie ihn 2 Makk 4, 7 ff berichtet. Freilich hat man für diesen Fall an der Zusammenstellung ἀπέστη ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς Anstoß genommen: man könne nicht „vom Heiligen Lande" abfallen, weshalb Grätz S. 6 für γῆς ein διαθήκης, Brüll S. 31 ἀγωγῆς oder συναγωγῆς einsetzen wollen. Jedoch die griechischen Handschriften und die Übersetzungen lassen einstimmig γῆς als ursprünglich erscheinen. Am besten deutet man deshalb hier ἁγία γῆ als „Sache des Heiligen Landes". Jason ward zum Apostaten, zum Verräter an der Sache des Heiligen Landes und der Theokratie, indem er das Hohepriestertum erschlich und dem Antiochus Epiphanes zu Gefallen das Land um seine Selbständigkeit, Religion, Sitten und Einrichtungen zu bringen, d. h. es ganz zu gräzisieren suchte.

1, 8. Während das Subjekt zum vorhergehenden ἀπέστη Jason und sein Anhang ist, muß dasjenige zu ἐνεπύρισαν und ἐξέχεαν aus dem Zusammenhange ergänzt werden: Antiochus Epiphanes und seine Helfershelfer. Daß nämlich unser Vers 8 auf die Zeit nach Jason zu beziehen ist, da Antiochus Jerusalem und den Tempel heimsuchte, und dieser nachmals gereinigt wurde, wird durch folgende Parallelstellen zu unserem Verse wahrscheinlich gemacht:

ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα	vgl. 1 Makk 4, 38 τὸν τὰς πύλας κατακεκαυμένας.
ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον	vgl. 1 Makk 1, 37 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος.
καὶ προσηνέγκαμεν θυσίαν	vgl. 1 Makk 4, 53 καὶ ἀνήνεγκαν θυσίαν.
καὶ ἐξήψαμεν τοὺς λύχνους	vgl. 1 Makk 4, 50 καὶ ἐξῆψαν τοὺς λύχνους τοὺς ἐπὶ τῆς λυχνίας.
καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους	vgl. 1 Makk 4, 51 καὶ ἐπέθηκαν ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἄρτους.

Dafür, daß unser Vers 8 auf die Zeit unter Antiochus Epiphanes anspielt, dürfte wohl auch folgende Erwägung sprechen: Der ganze Brief 2 Makk 1, 1—10a ist, wie wir noch sehen werden, im Jahre 188 aer. Sel. (= 124 v. Chr.) abgefaßt worden. Die Worte προσηνέγκαμεν θυσίαν κτλ. scheinen dem Kontexte nach auf eine vorherige gewaltsame Unterdrückung des Gottesdienstes durch feindliche Macht hinzudeuten. Eine solche ist aber meines Wissens, abgesehen von der Tempelschändung durch Antiochus, nicht bekannt aus der Zeit seit Jasons Auftreten bis zum Jahre 188 aer. Sel. Die palästinensischen Juden haben also im Jahre 169 aer. Sel. in einem Briefe an ihre ägyptischen Glaubensgenossen die schlimmen Zeiten unter ihrem Todfeinde Antiochus Epiphanes, namentlich dessen Frevel am Tempel zu Jerusalem, sowie die nachmalige Verherrlichung dieses Heiligtums durch das Weihefest unter Judas Makkabäus geschildert. Somit deckte sich denn der Inhalt dieses (nicht mehr erhaltenen) Schreibens zum großen Teil mit dem Inhalte und mit der Tendenz des zweiten Makkabäerbuches (über diese siehe oben S. 23), weshalb denn auch jetzt in dem Begleitschreiben zu letzterem an den Brief vom Jahre 169 aer. Sel. erinnert wird. Es wäre töricht, mit J. G. Eichhorn (Einleitung in die apokr. Schriften des Alten Testamentes, Leipzig 1795, 256) den Brief 2 Makk 1, 1—10a als unecht zu erklären, weil nach V. 7 f die ägyptischen Juden von ihren palästinensischen Glaubensgenossen über ihre Drangsale unter Antiochus erst 20 Jahre nach dessen Tode etwas erfahren hätten. Der 2 Makk 10, 8 mitgeteilte Beschluß, das Tempelweihfest solle alljährlich vom gesamten Judenvolke gefeiert werden, ist doch auch den Stammesgenossen in Ägypten bekannt gegeben worden, und doch hätten diese die Bedeutung jenes Weihefestes nicht begreifen können, ohne von den vorherigen Schandtaten des Antiochus Epiphanes zu wissen. Wir werden aber auch noch sehen, wie der Brief 2 Makk 1, 10 ff die Juden Ägyptens zur Mitfeier des Tempelweihfestes einladet gerade im Anschlusse an ein Gerücht vom Tode des Antiochus Epiphanes.

Was nun die Jerusalemer bestimmte, 169 aer. Sel., also 20 Jahre nach dem Tode ihres Erzfeindes, die Erinnerung an die Schreckenszeit unter diesem Tyrannen bei den ägyptischen Juden wieder aufzufrischen und ihnen die Tempelreinigung durch Judas Makkabäus ins Gedächtnis zurückzurufen, dürfte wohl mit Sicherheit nicht zu entscheiden sein. Vielleicht hat man mit jenem Schreiben von 169 (= 143 v. Chr.) bei den ägyptischen Stammesgenossen das Interesse für das Heiligtum Jerusalems überhaupt wieder beleben wollen, das damals bei ihnen vielleicht stark abgeschwächt war; man bedenke, daß in jener Zeit (um 150 v. Chr.) entgegen dem Verbote der Heiligen Schrift der Tempel von Leontopolis in Ägypten errichtet worden war, der mit seiner Pracht und seinem gesetzwidrigen Kultus dem Heiligtum von Jerusalem Konkurrenz bereitete.

Schwierigkeiten verursachte manchen Erklärern in unserem Verse 8 der Ausdruck πυλών. Denselben nach semitischem Sprachgebrauche (vgl. Ex 20, 10; Dt 17, 2) als Metonymie für die „ganze Stadt", also hier für Jerusalem zu fassen, geht nicht an, da sonst der Plural πυλῶνας statt des Singulars stehen würde. Wahrscheinlich haben wir dem Kontexte nach bei πυλῶνα hier an einen Teil des Tempels von Jerusalem zu denken, jedoch wohl nicht an ein einzelnes Tor desselben, etwa an das Haupttor (nach 1 Makk 4, 38 und 2 Makk 8, 33 waren mehrere Tore verbrannt). Vielmehr möchte ich unter πυλῶνα den äußeren Tempelvorhof samt seinen Toren verstehen; vgl. Apg 12, 13 τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος (= „des Vorplatzes") und die bei Stephanus, Thesaurus graecae linguae VI 2235 angeführten Belege für πυλών im Sinne von vestibulum oder θυρών.

θυσίαν καὶ σεμίδαλιν ist soviel als זֶבַח וּמִנְחָה = „Schlacht- und Speisopfer"; σεμίδαλις, eigentlich das feinste Weizenmehl als Hauptbestandteil des unblutigen Opfers, bedeutet in der LXX oftmals Speisopfer überhaupt.

1, 9. Zwischen καὶ νῦν und ἵνα ist aus dem γεγραφήκαμεν des Verses 7 hier in Gedanken ein γράφομεν[1] zu ergänzen; vgl.

[1] Oder besser noch ein ἐγράψαμεν; vgl., 2 16 und oben S. 41.

zu dieser Art von Ellipse Stellen wie Mk 5, 23; Eph 5 33. — καὶ νῦν leitet die Zweckangabe vorliegenden Schreibens ein, dieses unterscheidend von dem früheren, in V. 7 erwähnten. — Nach der Intention des jetzigen Briefes sollen die Juden Ägyptens mit denen Palästinas feiern τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός. Unmöglich kann unter letzteren Worten das von Gott Lv 23, 34 angeordnete Laubhüttenfest, die eigentliche σκηνοπηγία (Jo 7, 2), verstanden werden, weil dieses in den Monat Tisri (Oktober) fiel. Daß es sich hier vielmehr um das unter Judas Makkabäus eingeführte Tempelweihfest handelt, zeigt 2 Makk 1, 18, wonach die Feier am 25. Caslev (= Dezember) stattfand, also an jenem Tage, an welchem gemäß 1 Makk 4, 52 und 2 Makk 10, 5 der Tempel von den Greueltaten des Antiochus Epiphanes gereinigt wurde, ein Ereignis, dessen festliches Andenken gemäß Gemeindebeschluß jährlich an ebendemselben Tage zu begehen war (1 Makk 4, 59. 2 Makk 10, 8). Beim ersten Male war die Tempelreinigungsfeier nach 2 Makk 10, 6 σκηνωμάτων τρόπον, d. h. in der Art und Weise des Laubhüttenfestes, begangen worden, weil die Juden letzteres kurz vorher, in die Berge geflüchtet, zur gesetzlichen Zeit nicht hatten feiern können und sie jetzt das so Versäumte in etwa nachholen wollten. Daher dauerte das erste Tempelweihfest, das vorbildlich blieb für die jährliche Wiederholungsfeier, acht Tage. Man trug bei demselben mit Laub umwundene Stäbe, schöne Reiser und auch Palmzweige; vgl. dazu den Lulab, einen mit Weiden- und Myrtenzweigen umgebenen Palmzweig, welchen die Besucher des Laubhüttenfestes in nachexilischer Zeit in der Rechten trugen. Die Ähnlichkeit zwischen der makkabäischen Tempelweihfeier und dem eigentlichen Laubhüttenfeste verschaffte ersterer den Namen σκηνοπηγία, jedoch des Unterschiedes halber mit dem Zusatze τοῦ Χασελεῦ[1], eine

[1] In ähnlicher Weise wird das Weihnachtsfest in der spanischen Kirche Pascha natale genannt (vgl. Fullonius, Commentarii historici et morales ad II Mach. librum, Leodii 1664, 5).

Bezeichnung, die schon früh aufgekommen sein muß, da sie der 149 aer. Sel. abgefaßte Brief 2 Makk 1, 10 ff schon auf die erstmalige Wiederholung jener Tempelweihfeier anwendet (2 Makk 1, 18). Einem andern Namen des makkabäischen Tempelweihfestes (τὰ ἐγκαίνια) begegnen wir Jo 10, 22. Nach Flavius Josephus, Antt. XII 7, 7 führte diese Feier, bei der Illuminationen eine Hauptrolle spielten, auch die Bezeichnung φῶτα, „Lichterfest". — Daß die Briefsteller bei Einladung ihrer ägyptischen Glaubensgenossen an eine Mitfeier derselben in Jerusalem selbst gedacht haben, müssen wir aus der Analogie der Tempelweihfeier mit dem Laubhüttenfeste, sowie auch aus den vielen Opfern bei jener schließen. Sicherlich werden die Jerusalemer ihren Adressaten nicht zugemutet haben, durch eigene Opfer daheim in Ägypten das göttliche Dekret zu verletzen, das nur eine Opferstätte, den palästinensischen Tempel, zuließ. Waren sie ja selbst in der Beobachtung dieser Satzung so gewissenhaft gewesen, daß sie während der dreijährigen Entweihung des jerusalemischen Tempels unter Antiochus Epiphanes lieber gar nicht opferten, als daß sie Gottes Anordnung übertreten hätten.

1, 10. Über die Notwendigkeit, das Datum dieses Verses noch zum ersten Briefe zu ziehen, werden wir füglicher unten bei der Erklärung des zweiten Schreibens handeln (S. 64 f).

Zweiter Brief (2 Makk 1, 10b bis 2, 18).

a) 1, 10b—17.

10. Die Leute in Jerusalem und in Judäa samt dem Hohen Rate und Judas (entbieten) dem Aristobulus, dem Lehrer des Königs Ptolemäus, der vom Geschlechte der gesalbten Priester ist, sowie den Juden in Ägypten Gruß und Heil.

11. Aus großen Gefahren von Gott errettet, danken wir ihm höchlich, wie es natürlich ist gegenüber einem solchen, der wider einen König streitet[1].

[1] Nach unserer Konjektur παρατασσομένῳ (statt παρατασσόμενοι).

12. Denn er selbst warf diejenigen hinaus, welche in der heiligen Stadt Kampf bereiteten.
13. Als nämlich der Fürst und sein anscheinend unüberwindliches Heer nach Persien gekommen waren, wurden sie im Tempel der Nanäa erschlagen, indem die Priester der Nanäa sich einer List bedienten.
14. Denn wie um sich mit ihr zu vermählen, war Antiochus mit seinen Freunden an den Ort gekommen, in der Absicht, die zahlreichen Schätze[1] gleichsam als Mitgift zu nehmen.
15. Und da diese die Priester des Nanäa-Tempels[2] hervorholten und jener mit wenigen Begleitern in den Bezirk des Heiligtums eingetreten war, schlossen sie den Tempel, sobald Antiochus hineingegangen war.
16. Alsdann öffneten sie die geheime Tür der Decke, schleuderten Steine hinab und zerschmetterten den Fürsten, worauf sie (die Leichen) in Stücke hieben und den draußen Stehenden die Köpfe zuwarfen.
17. In jeder Hinsicht sei gepriesen unser Gott, der die Frevler so dahingab.

1, 10. Die in der Grußformel unseres Briefes erwähnte γερουσία ist der sog. Hohe Rat der Juden, der unter jenem Namen auch 1 Makk 12, 6; 2 Makk 4, 44; 11, 27; Apg 5, 21 und bisweilen in den Antiquitates des Flavius Josephus vorkommt. An vielen Stellen des Neuen Testamentes wird er auch genannt συνέδριον (= Sanhedrin bei den Talmudisten). Dieser Hohe Rat war die in nachexilischer Zeit zu Jerusalem konstituierte oberste Justiz- und Administrativbehörde, deren Einfluß in Religionssachen sich sogar über die Grenzen von Palästina hinaus erstreckte. Zusammengesetzt war er, wenigstens zur Zeit Jesu, aus Hohenpriestern, Mitgliedern der bevorzugten Familien, Ältesten und Schriftgelehrten. — Die Frage nach der Persönlichkeit des Judas und des Aristo-

[1] Nach der Lesart τὰ χρήματα + πλείονα.
[2] Nach der Lesart τοῦ Ναναίου.

bulus in unserem Verse wollen wir einstweilen übergehen. Sie läßt sich besser unten behandeln im Zusammenhang mit der Frage nach dem in Vers 14 f erwähnten Antiochus (vgl. S. 55 ff). — ὑγιαίνειν findet sich wie χαίρειν auch bei griechischen Profanschriftstellern als Gruß.

1, 11. Die Worte ὡς ἂν πρὸς βασιλέα παρατασσόμενοι haben den Erklärern manche Mühe verursacht. Zunächst ist festzustellen der Sinn von ὡς ἂν c. part. Für diese seltene Verbindung haben wir eine Parallele an Demosthenes, In Midiam 14 (519, 10): καὶ θόρυβον καὶ κρότον τοιοῦτον ὡς ἂν ἐπαινοῦντες . . . ἐποιήσατε. Ph. Buttmann in seiner Erklärung dieser Rede (ed. Berolini² 1833) erläutert das ὡς ἂν: sicut par, consentaneum est vos facere, cum laudatis aliquem. In folgerichtiger Weise hätten wir dann auch unsern Vers 11 wiederzugeben: „Aus großen Gefahren von Gott gerettet, danken wir ihm höchlich, wie es sich paßt für solche, die gegen einen König streiten“ (παρατάσσεσθαι πρός τινα eigentlich „gegen jemand in Schlachtordnung sich aufstellen, ankämpfen“, aber auch in übertragenem Sinne, z. B. Plato, Protagoras 333E ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι). Richtiger indes wird wohl mit Bruston S. 115 παρατασσομένῳ zu lesen und dieses auf Gott zu beziehen sein: Wir sind Gott dankbar, wie es sich einem solchen gegenüber geziemt, der wider einen König streitet (vgl. zu dieser Anwendung von παρατάσσεσθαι Zach 14, 3 LXX). Diese Lesart paßt am besten zu dem nachdrücklichen αὐτός in Vers 12 und läßt auch das γάρ daselbst natürlicher erscheinen.

1, 12. ἐξέβρασε. Das Verbum ἐκβράζειν heißt zunächst „hervorkochen, hervorsprudeln“, dann „auswerfen“ (vom schäumenden Meere, welches Gegenstände auswirft); in der LXX (Neh 13, 28 und hier) bedeutet es auch „verjagen“ (und zwar mit Schimpf und Schande). — Es ist wohl mit den codd. A 19 55 62 93 106 παρατασσομένους (im Sinne der Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit) statt παρατεταμένους zu lesen, da letzteres als Korrektur durch den vorhergehenden Aorist ἐξέβρασε veranlaßt zu sein scheint. - τὸν

τῇ ἁγίᾳ πόλει wird meist erklärt: (die Kampf bereiteten) „in der heiligen Stadt", es könnte aber auch, als Hebraismus aufgefaßt, bedeuten „gegen die heilige Stadt" (Jerusalem); vgl. Zach 14, 3 καὶ παρατάξεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις. Unsere Feinde, sagen die Briefsteller, verjagte Gott, er befreite uns aus der von ihnen her drohenden Gefahr, und zwar (vgl. Vers 14) indem er im fernen Persien den Hauptanführer unserer Gegner elendiglich umkommen ließ. Daraus folgt, daß γάρ in Vers 13 dem γάρ in Vers 12 subordiniert (nicht koordiniert) ist.

1, 13. κατεκόπησαν bezieht sich nur auf den ἡγεμών Antiochus und die wenigen mit ihm in das Tempelgebäude Eingetretenen, nicht auf das ganze Heer. Dies erlitt durch die Tötung des Anführers eine derartige Niederlage, daß es in Persien nichts mehr auszurichten vermochte und so auch seine Gefährlichkeit (ἀνυπόστατος δοκοῦσα εἶναι) für Judäa einbüßte. Antiochus fand nach unserem Verse sein Ende im Tempel der Nanäa. Diese wird, besonders infolge der Variante Ἀναναίας (codd. 55 93), gewöhnlich identifiziert mit der persischen Göttin Ἀναΐα (Strabo, Geographica 16, 738) oder Ἀναΐτις (Strabo 11 512 532), die in den Keilinschriften der Perser Anâhita heißt. Jedoch wird man richtiger hier an die ursprünglich babylonische Göttin des Naturlebens, der Fruchtbarkeit und Zeugung Nana denken. Diese ist auch erwähnt bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 3, Leipzig 1880, 29), wonach Mâr Mu'ain aus Šiggâr im Perserreiche der Nanâi, „der großen Göttin der ganzen Erde", auf Befehl des persischen Königs Sâbʰôr opfern soll. Als Göttin Nanâ (Na-na-a) oder Nanai (Na-na-ai) kommt sie in assyrischen bzw. babylonischen Inschriften vor (siehe E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament², Gießen 1883, 457). Schon um 2280 war ein Bild von ihr durch einen elamitischen König Kudurnanhundi aus Erech nach Susa entführt worden, von wo es Assurbanipal nach seinem alten Kultorte im Jahre 644 zurückbrachte (siehe

Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen 1878, 47 f). Sie wird auch erwähnt in folgender Weihe-Inschrift im Piräus: Ἄξιος κ[α]ὶ Κ[λε]ὼ Ἀρτέμιδι Νάνᾳ εὐξάμενοι ἀνέθηκαν (Corpus inscriptionum Atticarum III 1, Berolini 1878, no 131).

1, 14. εἰς φερνῆς λόγον, „in Anrechnung einer Mitgift" = als Mitgift wollte er sich zueignen τὰ χρήματα, wohinter vielleicht mit codd. A 19 23 55 62 106, Syr., Lat.[1], Lat.[2] noch zu lesen ist πλείονα = „die reichen Schätze" des Nanäatempels. Er suchte in den Besitz derselben zu gelangen unter dem Vorwande, die Göttin ehelichen zu wollen (ὡς γὰρ συναικήσων αὐτῇ). Ähnlich erfahren wir über Antiochus Epiphanes bei Granius Licinianus[1], daß er zu Hierapolis in Syrien sich stellte, als wolle er sich mit der dortigen Diana vermählen, und daß er unter diesem Vorgeben die Schätze der Göttin an sich nahm. Analog ist auch, was uns M. Annaeus Seneca rhetor (Oratio suasoria 1) über Antonius berichtet: Dieser, der sich als Dionysus geberdete, habe auf die Bitte der Athener, ihre Minerva zur Gemahlin zu nehmen, zugesagt unter der Bedingung, daß sie ihm 1000 Talente als Mitgift gäben.

1, 15. Statt τῆς Ναναίας haben τοῦ Ναναίου codd. A 23 62 71 106 243; τοῦ Ναναία cod. 74; τοῦ Ἀναναίου cod. 55. Die Lesung τῆς Ναναίας ist offenbar eine durch Vers 13 veranlaßte Korrektur für τοῦ Ναναίου (Nominativ τὸ Νάναιον), welches das Heiligtum der Nanäa (Νανα, Ναναια) bedeutet. Vgl. hierzu die Bildung Ἀθήναιον, „Tempel der Athene" (Ἀθηνᾶ, Ἀθηνάα, Ἀθηναία). — Der Begriff des τέμενος, welches auch das eigentliche Heiligtum bezeichnen könnte (siehe Herodot. 2, 178; 5, 89), wird hier wohl weiter zu fassen sein, und zwar wird es, wie der hier dabei erwähnte περίβολος (Umfriedigung) vermuten läßt, in dem gebräuchlicheren Sinne eines einer Gottheit (hier der Nanäa) geweihten Bezirkes zu nehmen sein.

[1] Gai Grani Liciniani annalium quae supersunt ex codice ter scripto musei Britannici Londinensis nunc primum edidit K. A. F. Pertz, Berolini 1857, 26. — Grani Liciniani quae supersunt emendatiora edidit philologorum Bonnensium heptas, Lipsiae 1858, 9.

Dieser konnte umfangreicher sein als das eigentliche Tempelgebäude (ἱερόν), indem er noch einen heiligen Hain oder heilige Pflanzungen in sich schloß; daher denn oft τέμενος und ἱερόν voneinander unterschieden werden (vgl. Xenophon, De vectigalibus 4, 19; Plato, Leges 758 E). Nach unserem Verse zu schließen, muß nicht nur der eigentliche Tempel, das ἱερόν, sondern auch die Umfriedigung des τέμενος ein Tor enthalten haben, das die Nanäapriester nach dem Eintritte des Antiochus zugemacht haben werden.

1, 16. φάτνωμα, meist Plural, bezeichnet zunächst das Täfelwerk an der Decke, dann die getäfelte Decke selbst. — Zu μέλη ποιήσαντες (Glieder machen = in Stücke hauen) vgl. Dn 2, 5. — Die Nanäapriester zerschmetterten nicht bloß den Antiochus, sondern auch seine wenigen in Vers 15 erwähnten Begleiter. Diese müssen nicht nur in das τέμενος, sondern auch in das ἱερόν eingetreten sein, wie τὰς κεφαλάς in unserem Vers 16 andeutet. Unnötig ist es, dafür mit cod. 55, Syr., Lat.[2] den Singular τὴν κεφαλήν einzusetzen oder mit Lat.[1] hinter ἡγεμόνα beizufügen: et eos qui cum eo erant. Für die Originalität des in unserem Verse auffallenden Plurals κεφαλάς spricht als Analogon der auffällige Wechsel des Subjektes zu κατεκόπησαν in Vers 13, das doch von allen als ursprüngliche Lesart anerkannt wird (siehe oben S. 53). — Mit dem τοῖς ἔξω müssen die außerhalb des περίβολος Stehenden, also wohl das Heer gemeint sein.

1, 17. Statt παρέδωκε wird anfänglich einfaches ἔδωκε gestanden haben (so die Mehrzahl der griechischen Handschriften). Zum Gebrauche von διδόναι = παραδιδόναι, „dahingeben", vgl. 1 Makk 6, 44; Jo 3, 16; Gal 1, 4; Tit 2, 14.

Die Persönlichkeit des Antiochus (1, 14), des Judas und des Aristobulus (1, 10).

Eine der größten Verlegenheiten bereitete den Erklärern des zweiten Makkabäerbuches die Frage, wer unter dem V. 14f erwähnten Antiochus zu verstehen sei. Offenbar ist dieser dieselbe Person wie der ἡγεμών in V. 13 und 16. Weiterhin

muß jener Antiochus ein Gegner der Juden, und zwar ein allgemein (auch den Juden Ägyptens) bekannter gewesen sein, da über seine Persönlichkeit nähere Angaben nicht gemacht werden. Da wir nun einen Feldherrn Antiochus, bei dem wir jene Eigenschaft anträfen, aus damaligen Zeiten nicht kennen, so werden wir wohl an einen der zahlreichen seleuzidischen Könige dieses Namens aus jener Zeit zu denken haben. Diese Vermutung legt uns auch V. 11 nahe, da der hier erwähnte βασιλεύς identisch zu sein scheint mit dem in V. 13 genannten ἡγεμών (= Ἀντίοχος). Der in unserem Briefe gemeldete Tod eines Königs Antiochus ist offenbar kurz vor Abfassung des Schreibens eingetreten, da er den Adressaten als eine Neuigkeit mitgeteilt wird. Ferner ist er sichtlich für die palästinensischen Juden ein Gegenstand der Freude gewesen, da er diese von einem Bedrücker erlöst hat.

Die einen (z. B. Dionysius Carthusianus, Melchior Canus und noch neuerdings B. G. Niebuhr, Kleine historische und philologische Schriften I, Bonn 1828, 252) haben hier an Antiochus III., den Großen, gedacht. Begünstigt wurde diese Anschauung durch den Umstand, daß nach Diodorus Siculus, Bibliotheca historica XXIX, und Strabo 16, 744 (vgl. auch Justinus, Hist. 32, 2, 1—2) jener Antiochus beim Versuche, einen Belustempel in Elymais zu plündern, sein Leben einbüßte. Der angeführten Ansicht aber widerspricht:

1. daß in unserem Briefe 1, 18 bereits von dem unter Judas Makkabäus (148 aer. Sel.) eingeführten Tempelweihfeste die Rede ist, Antiochus III. aber schon lange vorher (126 aer. Sel.) aus dem Leben geschieden war;

2. die uns von Flavius Josephus, Antt. XII 3, 3—4 geschilderte freundliche Gesinnung dieses Königs gegen die Juden, die demgemäß keinen Anlaß gehabt hätten, über seinen Tod wie über den eines Feindes so sich zu freuen und dafür Gott Dank zu sagen.

Antiochus V. Eupator[1] und Antiochus VI. können auch nicht als der Antiochus unseres Briefes gelten; ersterer wurde im Lande Syrien durch Demetrius I. Soter aus dem Wege geräumt (1 Makk 7, 4. 2 Makk 14, 2), letzteren ließ Tryphon als Thronprätendent von Syrien durch Mord beseitigen (1 Makk 13, 31).

Viele Exegeten haben sich indes für Antiochus VII. Sidetes (138—129 v. Chr., 174—183 aer. Sel.) entschieden; so u. a. Serarius, Cornelius a Lapide, Frölich (Annales comp. I 45 f), Khell (Autoritas 215 ff), Scholz (Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments II, Köln 1845/48, 652f), F. Patrizi (De consensu utriusque libri Machabaeorum, Romae 1856, xi), Torrey 231, Niese 19ff. Bestimmend für diese Anschauung waren folgende Gründe:

1. Die in V. 10 erwähnte Jahreszahl 188 aer. Sel., welche das Datum der Abfassung unseres Briefes zu sein scheine, stehe dem Todesjahre des gemeinten Antiochus, der erst vor kurzem nach V. 11 umgekommen sein muß, entweder sehr nahe oder decke sich mit ihm. Dieser Erwägung zufolge käme hier am ehesten Antiochus Sidetes in Betracht, der unmittelbar vor dem Jahre 188 aer. Sel. aus dem Leben geschieden sei.

2. Antiochus VII. (Sidetes) habe seinen Tod bei einer Kriegsexpedition in die Länder jenseits des Euphrat gefunden. Allerdings gäben die einzelnen Historiker seinen Untergang verschieden an, doch sei bei dieser Unsicherheit der Berichterstatter immerhin denkbar, daß unser Brief trotz seiner von andern abweichenden Darstellung allein in zutreffender Weise die Todesart des Antiochus VII. schildere.

Dem gegenüber sei bemerkt:

1. Antiochus VII. ist bereits längere Zeit vor dem Jahre 188 aer. Sel. gestorben. Die zuletzt mit dem Bildnisse dieses Königs geprägten Münzen stammen nach Babelon cxl aus dem Jahre ΓΠΡ (183) aer. Sel. Es ist zu bedenken, daß die Parther,

[1] Auf Antiochus IV. Epiphanes kommen wir später zu reden.

da Antiochus VII. gegen sie kämpfte, den von ihnen gefangen gehaltenen Seleuziden Demetrius II. nach Syrien sandten, damit er dort Unruhen stifte und so Antiochus VII. zur Rückkehr in sein Reich veranlasse. Die Nachricht, daß Antiochus VII. im Kampfe gegen die Parther umgekommen sei, bestimmte die Syrer, den Demetrius II. wieder als König anzuerkennen (Flavius Josephus, Antt. XIII 8, 4). Nun sind die ersten Münzen aus dieser zweiten Regierungszeit des Demetrius, denen wir begegnen, datiert aus dem Jahre ΓΠΡ (183) aer. Sel. (Babelon CXLI). Also wird dieses nach dem Gesagten wohl auch als das Todesjahr des Antiochus VII. zu gelten haben. Man beachte ferner, daß die ersten Münzen des Alexander II. Zebinas, der vom ägyptischen Könige Ptolemäus Physkon als Throngegner des zurückgekehrten Demetrius vorgeschoben wurde, aus dem Jahre ΔΠΡ (184) aer. Sel. herrühren, daß aber Alexander als Gegner des Demetrius nicht erforderlich war, wenn damals Antiochus VII. noch lebte (Babelon CL). Wenn J. Eckhel (Doctrina nummorum veterum III, Vindobonae 1794, 236) Münzen des Antiochus VII. mit der Jahreszahl 185 und 186 aer. Sel. anführt, so dürfte an einer richtigen Entzifferung derselben mit Recht gezweifelt werden. Schon die Existenz von Münzen des Antiochus VII. mit der Jahreszahl ΔΠΡ (184) aer. Sel. gilt als fraglich. Zwar zitiert Frölich (Annales compendiarii regum et rerum Syriae, 87, tab. XI, 28) eine solche mit dieser Jahreszahl, indes könnte nach ihm vielleicht ΒΠΡ (182) auf derselben zu lesen sein. Babelon CXLI bemerkt noch zu dieser Münze: Le nom du roi est fruste dans la légende. Wahrscheinlich würde die richtige Lesung derselben, falls sie unter der Regierung des Antiochus VII. geprägt ward, die Jahreszahl ΑΠΡ (181) ergeben. Ähnlich wird über eine andere von dem Numismatiker J. Pellerin[1] mit der Zahl ΔΠΡ publizierte Münze des Antiochus VII. zu urteilen sein. Vgl.

[1] In seiner anonymen Schrift Recueil de médailles de rois, qui n'ont point encore été publiées ou qui sont peu connues. Paris 1762, tab. XI.

Tôchon d'Annecy, Dissertation sur l'époque de la mort d'Antiochus VII Evergètes Sidétès, roi de Syrie, sur deux médailles antiques de ce prince, et sur un passage du IIe livre des Machabées, Paris 1815, besonders 63f.

2. Der in unserem Briefe geschilderte angebliche Tod des Antiochus VII. hat nur sehr entfernte Ähnlichkeit mit dem, was wir sonst über sein Lebensende erfahren. Jener Bericht würde zu den Überlieferungen anderer Schriftsteller nur insofern stimmen, als Antiochus auch nach ihm eines gewaltsamen Todes gestorben wäre. Den meisten Historikern zufolge kam er um im Kampfe gegen die Parther (Josephus, Antt. XIII 8, 4; Orosius, Historiarum adv. paganos V 10, 8; Julius Obsequens, De prodigiis 87; Justinus, Histor. 38, 10, 10; Eusebii Chronicorum liber prior, ed. A. Schoene, Berolini 1875, 255). Nach Appianus (Historia Syriaca 68) nahm er, durch die Parther besiegt, sich selbst das Leben. Nach Aelianus (De natura animalium 10, 34) stürzte er sich in einen Abgrund. Nirgends findet sich eine Spur davon, daß er bei Beraubung eines Tempels den Tod gefunden habe; ja wir hören nirgendwo in seinem Leben, daß er überhaupt ein Heiligtum geplündert habe. — Nach all diesen Erwägungen kann unmöglich Antiochus VII. in 2 Makk 1, 14 gemeint sein.

Ziehen wir das Datum 188 aer. Sel. in V. 10 mit einigen Exegeten zum vorhergehenden Briefe, so möchte man vielleicht den Antiochus in 1, 14 mit einem noch späteren Könige dieses Namens identifizieren. Indes Antiochus VIII. Grypus starb unter den meuchlerischen Händen eines gewissen Vasallen Herakleon (Josephus, Antt. XIII 13, 4). — Antiochus IX. Cyzicenus ward von seinem Neffen Seleukus, dem Sohne des Antiochus VIII., im Kriege gefangen genommen und getötet (Josephus a. a. O.); nach Eusebii Chronic. lib. prior (ed. Schoene) 259 tötete er sich selbst, beim Kampfe von dem Rosse mitten unter die Feinde gerissen. — Antiochus X. Eusebes, Sohn des vorigen, fiel in einer Schlacht gegen die Parther (Josephus a. a. O.); nach Eusebius (a. a. O. 261) floh er zu den Parthern und starb nachher an einer

Krankheit. — Antiochus XI., Sohn des Antiochus VIII., endete in der Schlacht gegen Antiochus X. (Josephus, Ant. XIII 13, 4); nach Eusebius (Chron. lib. prior 261) fand er auf der Flucht den Tod in den Wassern des Orontes. — Antiochus XII., jüngster Sohn des Antiochus VIII., verlor sein Leben tapfer kämpfend wider die Araber (Josephus, Antt. XIII 15, 1). — Antiochus XIII. Asiaticus, Sohn des Antiochus X., kann auch nicht in Betracht kommen, da er um 65 v. Chr. für immer vom Throne Syriens gestoßen ward.

Es scheint wirklich sehr schwierig zu sein, die Mitteilung 2 Makk 1, 11 ff über einen gewissen Antiochus in Einklang zu bringen mit den Nachrichten über die verschiedenen syrischen Könige dieses Namens; denn Antiochus IV. Epiphanes, der einzige derselben, den wir noch nicht erwähnten, endete nach 1 Makk 6 und 2 Makk 9 infolge einer überaus schmerzlichen Krankheit auf seiner Rückkehr aus den Distrikten jenseits des Euphrat. Schon oben (S. 56) haben wir betont, daß mit dem Antiochus unseres Briefes ein König, nicht ein einfacher Feldherr gemeint sein müsse. Der Ausdruck ἡγεμών in den Versen 13 und 16 steht dieser Annahme nicht im Wege; so wird z. B. Lk 3, 1 die Regierung des Kaisers Tiberius als eine ἡγεμονία bezeichnet; vgl. ferner Ez 43, 7 LXX οἱ ἡγούμενοι αὐτῶν für נְשִׂיאֵיהֶם und Sophocles, Oedipus rex 103 ἦν ἡμῖν ὠναξ Λάϊός ποθ' ἡγεμὼν γῆς τῆσδε; endlich beachte man 2 Makk 9, 19 βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος. Zudem lag es wegen der gleichzeitigen Erwähnung des Heeres nahe, in 2 Makk 1, 13 sich des Ausdruckes ἡγεμών zu bedienen. Wir haben des weiteren oben bemerkt, daß man unter dem Könige Antiochus, der näher nicht beschrieben wird, eine allgemein bekannte Persönlichkeit verstanden haben muß. Nun hat aber unter allen Königen erwähnten Namens keiner so tief in die Geschichte des auserwählten Volkes eingegriffen als der berüchtigte Judenfeind Antiochus IV. Epiphanes, der darum auch wohl schlechthin Antiochus genannt und unter dieser Bezeichnung verstanden werden konnte. Daher haben nicht wenige Exegeten (u. a. auch Grimm und Keil) den Bericht

unseres Briefes als eine Erzählung vom Tode des Antiochus Epiphanes aufgefaßt, die dann freilich im Widerspruch stände mit dem Doppelbericht über das Lebensende dieses Königs, wie es 1 Makk 6 und 2 Makk 9 schildern. Veranlaßt wurde erwähnte Vermutung eben durch den Umstand, daß gemäß jenem Doppelberichte Antiochus Epiphanes nicht lange nach einer versuchten Tempelplünderung, ergriffen von einer schrecklichen Krankheit, aus dem Leben schied, während er unserem Briefe zufolge im Heiligtum selbst erschlagen worden wäre[1]. Ehe wir nun uns für oder gegen jene Ansicht von Grimm und Keil entscheiden, wollen wir zunächst genauer feststellen, was uns 1 Makk 6 vom Lebensende des Antiochus Epiphanes berichtet.

1 Makk 6 spricht von einem Tempel zu Elymais in Persien (so auch Josephus, Antt. XII 9, 1), den dieser König nicht lange vor seinem Tode zu berauben versucht habe, wobei er von den Bewohnern der betreffenden Stadt geschlagen und zur Umkehr gezwungen worden sei. Da eine Stadt Elymais nirgends sonst erwähnt wird, sondern stets nur eine Provinz oder Landschaft dieses Namens (vgl. auch Polybius 31, 11 εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα), so möchte wohl in dem Nominativ Ἐλυμαΐς 1 Makk 6, 1 ein Fehler zu vermuten sein. Gegen die Lesart der codd. 55 56 71 74 106 243 ἐν Ἔλυμαις wäre einzuwenden, daß sonstwo weder ein Nominativ Ἔλυμαι sich findet, noch Ἐλυμαΐς als Indeklinabile nachweisbar ist. Da aber jenes ἐν offenbar ursprünglich ist, weil es unmittelbar nach ἐστίν (1 Makk 6, 1) leicht ausfallen konnte, so dürfte am wahrscheinlichsten ἐν Ἐλυμαίοις zu lesen sein, wofür auch die verderbte Lesart Ἔλυμαεις des cod. 64 spricht. Das ἐν Ἐλυμαίοις

[1] Estius (Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca, Mogunt. 1667, 715) will diesen Widerspruch lösen dadurch, daß er in der Vulgata 1, 16 percusserunt auf Antiochus sowie auf seine Begleiter, diviserunt membratim aber nur auf letztere bezieht und behauptet, so sei Antiochus allein mit dem Leben davongekommen. Jedoch diese Erklärung tut dem einfachen Wortlaute unserer Stelle und auch dem Zusammenhange zu sehr Gewalt an.

stände dann = ἐν τῇ Ἐλυμαΐδι, wie z. B. ἐν Πέρσῃσι Herodot. 7, 107, ἐν Πέρσαις Xenophon, Cyrop. I 3, 15. Plato, Leges 695 E für ἐν τῇ Περσίδι. An der Zusammenstellung ἐν Ἐλυμαίοις ἐν τῇ Περσίδι darf man sich deshalb nicht stoßen, weil Περσίς hier nicht in der engeren Bedeutung der Provinz Persis steht, sondern wie 1 Makk 3, 31 Persien im weiteren Sinne bezeichnet.

Es berichten nun Polybius 31, 11 und Josephus, Antt. XII 9, 1, es habe Antiochus Epiphanes kurz vor seinem Lebensende den Tempel der Artemis in Elymais zu plündern versucht; aus der oben (S. 54) angeführten Weiheinschrift des Piräus aber ersehen wir, wie Nana, Nanäa mit der Artemis identifiziert wurde. Appianus (Historia syriaca 66) spricht von einem Tempel der Aphrodite, gegen den jener Raubzug des Antiochus gerichtet gewesen sei; hierzu vergleiche man bei Agathias, Historiae [ed. Niebuhr, Bonnae 1828) 2, 24 die Zusammenstellung Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην und bedenke ferner, daß schon im Altertum mehrfach die Nanäa der persischen Anaïtis gleichgesetzt wurde (s. W. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie III 1, Leipzig 1897 ff, 5). Endlich beachte man J. P. N. Land, Anecdota syriaca, Lugd. Bat. 1862/75, I tab. XI e cod. Brit. Mus. 14658: „Die Elamiten verehren die Nani, die Tochter des Königs von Elam.“ Faßt man nun alle diese Beobachtungen zusammen, so möchte man leicht versucht sein, bei 2 Makk 1, 13 ff an das nämliche Ereignis zu denken, welches uns 1 Makk 6, 1 ff und die oben angeführten Profanschriftsteller aus der letzten Lebenszeit des Antiochus Epiphanes über eine von ihm in Elam beabsichtigte Tempelplünderung mitteilen. Und wirklich findet sich unter den uns bekannten historischen Tatsachen kein Faktum, an das uns der Bericht 2 Makk 1, 13 ff mehr erinnerte, als der aus dem Lebensende des Antiochus Epiphanes angeführte Vorfall. Freilich müssen wir auf Grund der Inspiration annehmen, daß die in 1 Makk 6 und 2 Makk 9 geschilderte Todesart dieses Königs die richtige ist, zumal sie auch noch anderweitig bestätigt wird (vgl.

Appianus a. a. O. 66). Wenn hiermit der Bericht unseres Briefes in Widerspruch steht, so ist dies, wie wir schon S. 28 sagten, dadurch zu erklären, daß unser Schreiben das erste unbestimmte Gerücht über den Untergang des Antiochus Epiphanes enthält, welches nach Jerusalem drang (so auch F. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift[3], Freiburg 1890, 289; R. Cornely, Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros II[2] Parisiis 1894/97, 469; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern u. den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 357)[1]. Eine Nachricht, daß Antiochus Epiphanes bei einer Tempelplünderung umgekommen sei, konnte um so eher Glauben finden, als sein Vater Antiochus III. der Große bei solch einer Gelegenheit sein Leben eingebüßt hatte, und die Juden dem Sohne als Strafe für seinen jerusalemischen Tempelraub ein gleiches Ende wohl gönnen mochten. Man teilte das erwähnte Gerücht um so rascher, ohne nähere Bestätigung abzuwarten, den Glaubensgenossen in Ägypten mit, weil eine solche Kunde der willkommenste Anlaß war, zu freudiger Feier des bald wiederkehrenden Jahrestages der Tempelreinigung einzuladen.

Unser Brief ward, wie μέλλοντες 1, 18 zeigt, offenbar nicht lange vor dem Monate Caslev, in welchem man das Tempelweihfest beging, abgefaßt, und zwar scheint es sich nicht um

[1] Beachtung verdient auch die Bemerkung bei Keil S. 287 f: „Viel wahrscheinlicher ist, daß unser Schreiben sehr bald nach dem Eintreffen der Kunde von dem Tode des Antiochus Epiphanes in Persien verfaßt worden und das erste darüber nach Jerusalem gelangte Gerücht enthält, dem man Glauben schenkte, bis spätere zuverlässigere Nachrichten darüber eingingen und bekannt wurden. In diesem Falle kann der Widerspruch dieses falschen Gerüchtes oder Berichtes mit der beglaubigten Geschichte keinen Grund gegen die Echtheit des Schreibens abgeben und ebensowenig veranlassen, die Nachricht auf einen andern Antiochus als den Epiphanes zu beziehen, auf den nicht nur die Verknüpfung dieser Nachricht mit der Tempelreinigung deutlich hinweist, sondern auch die Angabe, daß die Juden durch den Tod desselben aus großen Gefahren errettet worden, durch die Antiochus implicite als der größte Widersacher derselben bezeichnet ist."

die erstmalige Feier sondern um eine Wiederholungsfeier zu handeln, da über Art und Zweck dieses Festes Näheres nicht berichtet wird, vielmehr dieses unter dem Namen καθαρισμός (1, 18; 2, 16) als schon allgemein bekannt vorausgesetzt wird. Vgl. hierzu den 1 Makk 4, 59 und 2 Makk 10, 8 angeführten Volksbeschluß. Nach 1 Makk 6, 16 ist Antiochus Epiphanes im Jahre 149 aer. Sel. aus dem Leben geschieden. Im Jahre 150 aer. Sel. dürfte man jedenfalls über sein Lebensende sichere Nachrichten in Palästina gehabt haben. Es muß demnach unser Schreiben spätestens im Jahre 149 aer. Sel. (= 164/63 v. Chr.) abgefaßt sein und nicht vor demselben, da nach 1 Makk 4, 52 das erste Tempelweihfest 148 aer. Sel. stattfand.

Nachdem somit die Frage nach der Person des Antiochus in unserem Briefe entschieden ist, lösen sich nun auch mit Leichtigkeit andere Fragen, welche wir einstweilen noch offen gelassen hatten. Zunächst haben wir uns mit dem Datum in 2 Makk 1, 10 zu befassen. Ewald (Gesch. des Volkes Israel IV[3], 336 u. 609 ff) hat die Zahl 188 (ΗΠΡ) als ein Verschreiben für ΗΜΡ (= 148 aer. Sel.) angesehen, wie auch wirklich zwei Codices (55 und 62) haben, und hat dann das so erhaltene Datum zum zweiten Briefe gezogen. Für diese Konjektur trifft es sich günstig, daß letzterer um die Zeit des Todes des Antiochus Epiphanes (149 aer. Sel.) verfaßt sein muß. Indes spricht gegen die Lesart 148 die überwiegende Überlieferung[1] der Jahreszahl 188 sowie der Umstand, daß eine (und zwar die erste) Wiederholungsfeier des Tempelweihfestes, die unser Brief offenbar im Auge hat, frühestens im Jahre 149 aer. Sel. stattgefunden haben kann. Wir behalten daher die Zahl 188 in V. 10 bei, ziehen sie aber nach dem Vorgange mancher Exegeten (siehe das Verzeichnis bei

[1] Dieser gemäß müssen wir auch das Datum 178 in 2 Makk 1, 10 Lat.[2] als falsch betrachten. Für die Unrichtigkeit desselben spricht auch die auffällige Zahlangabe 177 (statt 169) in 2 Makk 1, 7 Lat.[2], die schon deshalb nicht stimmen kann, weil Demetrius II. damals nicht mehr König war.

Grimm 35) zum ersten Briefe als dessen Abfassungsdatum. Man beachte als eine Analogie hierzu, daß auch die Briefe 2 Makk 11, 16ff das Datum jedesmal am Ende enthalten.

Nunmehr erledigt sich auch ohne Schwierigkeit die Frage, wer unter dem Ἰούδας in 2 Makk 1, 10 zu verstehen sei. Der Syrer las dafür als Korrektur (καὶ ἡ γερουσία) Ἰουδαίας. Nach dem von uns ermittelten Datum des zweiten Briefes (164/63 v. Chr.) kann die hier einfach Ἰούδας genannte, offenbar allgemein (auch den ägyptischen Juden) bekannte Persönlichkeit nicht der Seher Judas Essenus, ein Zeitgenosse Aristobuls I. (104—103 v. Chr.), sein (Serarius), zumal jenen Josephus (Antt. XIII 11, 2; Bellum iudaicum I 3, 5) als Ἰούδαν τινά, also als einen weniger bekannten Mann bezeichnet. Auch kann mit Judas in 1, 10 nicht der soeben erwähnte Aristobulus, ein Sohn des jüdischen Fürsten Johannes Hyrkanus, gemeint sein, der nach Josephus (Antt. XX 10, 1) auch Judas geheißen hat (siehe Cornelius a Lapide)[1]. Da Judas an unserer Stelle ein Zeitgenosse des Antiochus Epiphanes gewesen sein muß und ohne genauere Bezeichnung seiner Persönlichkeit erwähnt wird, so kann es sich nur um den allgemein bekannten Judas Makkabäus handeln.

Es ist ferner jetzt klar, daß der in 1, 10 angeführte König Ptolemäus kein anderer sein kann als Ptolemäus Philometor, der von 181 bis 145 v. Chr. regierte, in dessen Herrschaft also auch das Abfassungsjahr des Briefes 164/63 v. Chr. fällt. Demgemäß können wir unter dem Aristobulus in 2 Makk 1, 10 mit Clemens Alexandrinus (Stromata V 14, 97) und Eusebius (Praeparatio evangelica VIII 9, 38) nur den bekannten jüdischen Peripatetiker verstehen, der unter Ptolemäus Philometor in Ägypten lebte. Er muß in besonderer Beziehung zum damaligen ägyptischen Königshause gestanden haben, da er genanntem Herrscher nach Chronicon (ed. Schoene)

[1] Vgl. die sinnige, aber irrige Konjektur von Grätz 8, es sei zu lesen Ἰούδᾳ Ἀριστοβούλῳ statt καὶ Ἰούδας Ἀριστοβούλῳ.

II 124 (vgl. Clem., Strom. V 14, 97 und I 22, 150) eine allegorische Erklärung des Pentateuchs gewidmet hat, um ihn in die jüdische Gesetzeslehre einzuführen (Ausführlicheres siehe namentlich bei Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Iudaeo, philosopho peripatetico alexandrino, Lugd. Bat. 1806)[1]. Jedoch kann aus dieser Dedikation eines Werkes an Ptolemäus wohl nicht (mit Keil 284) die Bezeichnung des Aristobulus als διδάσκαλος dieses Königs (2 Makk 1, 10) abstrahiert werden. Da Aristobulus in jenem Pentateuch-Kommentar darzulegen versuchte, daß die heidnischen Schriftsteller ihre Weisheit aus dem Alten Testament geschöpft hätten, sollte er nicht wohl auch diese Anschauung mündlich dem Ptolemäus haben vortragen dürfen, so daß er mit Rücksicht darauf die Bezeichnung als διδάσκαλος desselben sich verdient hätte? Andernfalls möchte διδάσκαλος vielleicht im Sinne von „Berater" zu erklären sein (für diese Bedeutung könnte man wohl den Gebrauch von διδάσκειν in Offb 2, 14 anführen). Der Zusatz χριστῶν bei ἱερέων in 2 Makk 1, 10 soll letzteren Begriff offenbar auf die Hohenpriester beschränken; denn nur von diesen, nicht aber auch von den einfachen jüdischen Priestern wissen wir, daß bei ihrem Amtsantritte eine neue Salbung stattfand (vgl. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, München 1869, 530). Wir erfahren somit durch 2 Makk 1, 10, daß Aristobulus sowohl durch seine Beziehungen zum ägyptischen König wie auch durch seine Abstammung von hohepriesterlichem Geschlechte besonderes Ansehen bei den Juden in Ägypten genießen mußte und somit wohl die geeignetste Persönlichkeit war, den Bitten der Briefsteller bei ihren Glaubensgenossen Erhörung zu erwirken.

[1] Die Existenz dieses Peripatetikers unter Philometor ist mitunter bezweifelt worden (s. Herzog, Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche II[3] 48). Ob aber dieses Bedenken im Rechte ist, bleibt unsicher. Jedenfalls würde es nicht gegen die Echtheit unseres Briefes sprechen; denn unter den Juden damaliger Zeit wird wenigstens der Name Aristobulus wohl nicht allzu selten vorgekommen sein (vgl. auch die Namensverzeichnisse zu den Schriften des Josephus).

b) 1, 18–36.

18. Da wir am 25. Caslev die Tempelreinigung feiern wollen, haben wir für angebracht erachtet, euch davon Kunde zu geben, damit auch ihr die Gedächtnisfeier[1] der Tempelweihe und des Feuers begehet (das uns gegeben ward), da Nehemias nach Wiedereinrichtung[2] des Tempel- und Altardienstes Opfer darbrachte.
19. Als nämlich unsere Väter nach Persien abgeführt wurden, nahmen die damaligen frommen Priester heimlich etwas vom Altarfeuer und bargen es in der Höhlung einer Art von wasserleerer Zisterne; darin hoben sie es sicher auf, so daß der Ort allen unbekannt blieb.
20. Nach Verlauf vieler Jahre nun, da es Gott gefiel, ward Nehemias vom Könige von Persien geschickt, und er sandte die Nachkommen der Priester, die es verborgen hatten, nach dem Feuer aus. Da sie uns aber berichteten, kein Feuer gefunden zu haben, sondern eine dicke Flüssigkeit,
21. befahl er ihnen, davon zu schöpfen und zu bringen. Wie nun alles zu den Opfern zugerüstet war, gebot Nehemias den Priestern, mit der Flüssigkeit das Holz und das darauf Liegende zu begießen.
22. Als dies geschehen war und einige Zeit darauf die Sonne, die bisher umwölkt war, aufleuchtete, entzündete sich ein großes Feuer, so daß alle erstaunten.
23. Es verrichteten aber die Priester ein Gebet, während das Opfer verzehrt wurde, die Priester und alle (andern Anwesenden), indem Jonathan den Anfang machte, die übrigen aber gleich Nehemias einstimmten.
24. Das Gebet aber hatte folgenden Wortlaut: „Herr, Herr, Gott, Schöpfer aller Dinge, du Furchtbarer, Mächtiger, Gerechter und Barmherziger, du alleiniger König und Wohltäter,

[1] Nach unserer Konjektur τὰ τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός.
[2] Nach der Lesart οἰκονομήσας (statt οἰκοδομήσας).

25. du Allein-Geber, du Allein-Gerechter, Allherrscher und Ewiger, der du Israel errettest aus allem Übel, der du die Väter zu Auserwählten gemacht und sie geheiligt hast,
26. nimm an das Opfer für dein ganzes Volk Israel und bewahre und heilige dein Erbteil.
27. Bringe uns Zerstreute wieder zusammen, befreie, die in Knechtschaft unter den Heiden sind, die Verachteten und Verabscheuten sieh gnädig an, daß erkennen mögen die Heiden, daß du unser Gott bist.
28. Strafe, die uns unterdrücken und mißhandeln in Übermut.
29. Pflanze dein Volk an deinen heiligen Ort, wie Moses gesagt hat."
30. Die Priester aber sangen die Loblieder dazu.
31. Als das zum Opfer Gehörige verzehrt war, befahl Nehemias noch, mit der übriggebliebenen Flüssigkeit größere Steine zu begießen [1].
32. Da dies geschehen war, entzündete sich eine Flamme, sie ward aber von dem vom Altar her entgegenleuchtenden Lichte verzehrt.
33. Als nun der Vorfall offenkundig und dem Perserkönige berichtet wurde, daß an dem Orte, wo die weggeführten Priester das Feuer verborgen hatten, die Flüssigkeit sich gezeigt habe, womit Nehemias und die Seinigen das zum Opfer Gehörige geweiht hatten,
34. da ließ der König nach Prüfung des Sachverhaltes den Ort umzäunen und erklärte ihn als heilig,
35. und sein Wohlwollen bekundend, teilte der König reichliche Schätze aus [2].
36. Es nannten aber Nehemias und die Seinigen dies Nechphar [3], d. h. Reinigung; von den meisten jedoch wird es Nephthaei genannt.

[1] Nach der Lesart καταχεῖν.
[2] Zu dieser Übersetzung vgl. unsere Ausführungen S. 80 f.
[3] Nach unserer Konjektur Νέχφαρ (statt Νέφθαρ).

1, 18. Mit diesem Verse gehen denn die Briefsteller zum eigentlichen Zwecke ihres Schreibens über, nämlich zur Gedächtnisfeier der Tempelreinigung unter Judas Makkabäus und der Wiederauffindung des heiligen Feuers unter Nehemias einzuladen. — Die Partikel οὖν wird mit der Mehrzahl der Handschriften auszulassen sein; offenbar ist sie aus dem ähnlich beginnenden Vers 2, 16 herübergenommen. — ἄγειν τὸν καθαρισμόν heißt nicht: „die Feier der Reinigung veranstalten", sondern „die nach der Tempelreinigung beschlossene jährliche Feier der Erinnerung an dies Ereignis begehen". Daß es sich nicht um die eigentliche Tempelreinigung (1 Makk 4, 36 ff. 2 Makk 10, 1 ff) handeln kann, haben wir schon S. 64 bemerkt. Dies beweist aber auch der Ausdruck σκηνοπηγίας in unserem Verse, der nach dem Monatsdatum zu Anfang desselben nur die σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός (vgl. 1, 9), das Tempelweihfest, bezeichnen kann. Die Benennung desselben als „Laubhüttenfest" setzt voraus, daß damals die Art und Weise, es zu begehen, bereits durch eine erstmalige Feier bestimmt war.

Schwierig ist es, die grammatische Abhängigkeit der Genetive τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός in unserem Verse zu erklären. Einfach τῆς vor σκηνοπηγίας mit den codd. 19 55 62 auszulassen und letzteres als Akk. Plur. zu fassen, geht nicht an; einmal nicht, weil sonst der Singular steht (1, 9), dann aber auch nicht wegen des folgenden koordinierten Genetivs τοῦ πυρός. Da es den Palästinensern um eine Mitfeier des makkabäischen Tempelfestes zu tun ist, so ist auch die Lesart der codd. 44 71 74 93 243 zu verwerfen, die für τῆς einsetzen ὡς: „damit auch ihr wie die Skenopegien feiert (die Tage) des Feuers, da Nehemias . . ." Sehr umständlich ist der Erklärungsversuch von Schlünkes, der in seinem Programm (4 17) vor τῆς σκηνοπηγίας ergänzt τὰς ἡμέρας und dies als Objekt von ἄγητε auffaßt, dagegen τοῦ πυρός von διασαφῆσαι abhängen und es für τὰ τοῦ πυρός stehen läßt: μέλλοντες ἄγειν . . . δέον ἠγησάμεθα, (τοῦτο) διασαφῆσαι ὑμῖν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε (τὰς ἡμέρας) τῆς σκηνοπηγίας, καὶ τοῦ πυρός (διασαφῆσαι ὑμῖν), ὅτε . . .

θυσίαν: „und den Vorgang mit dem Feuer euch zu berichten, der sich zutrug, als . . .“ Wir fühlen aus alledem heraus, daß unsere Stelle in ihrer jetzigen Gestalt offenbar verderbt sein muß. Manche Erklärer haben sich zu helfen gesucht, indem sie gleich Schlünkes vor τῆς σκηνοπηγίας die Worte τὰς ἡμέρας einschoben. Wie aber wäre dann wohl der Ausfall dieser Worte, die sich in keiner einzigen griechischen Handschrift finden, anders zu erklären als dadurch, daß dem Autor des zweiten Makkabäerbuches ein an dieser Stelle verstümmeltes oder unleserliches Exemplar unseres Briefes vorlag, das er in dieser Gestalt ohne Zusatz oder Korrektur von seiner Seite getreulich wiedergab (siehe auch oben S. 24)? Einfacher wäre es, hinter ἄγητε zu ergänzen ein τά. das zwischen ἄγητε und τῆς leicht ausfallen konnte: „damit auch ihr begehet die Gedächtnisfeier (τὰ) der Tempelweihe und des Feuers, da Nehemias . . . Opfer darbrachte“. Der Anschluß von ὅτε an den Genetiv τοῦ πυρός ist freilich hart und unvermittelt, doch auch ohne daß wir mit Grimm τοῦ ἀνευρεθέντος oder nach der Vulgata (ignis, qui datus est) τοῦ δοθέντος vor ὅτε einschieben müßten, mag jene Konstruktion des ὅτε die ursprüngliche Form unseres Passus darstellen, da wir ja auch sonst stilistische Anomalien in unserem Briefe antreffen.

Unsere Stelle belehrt uns, daß mit der Erinnerung an die Tempelweihe des Jahres 148 aer. Sel. zugleich das festliche Andenken an die Wiederauffindung des heiligen Altarfeuers verbunden wurde, die unter Nehemias sich zutrug. Daß mit πυρός das heilige Feuer gemeint sei, welches nach der Vorschrift Lv 6, 5 f (al. 6, 12 f) ständig auf dem Brandopferaltar brennen sollte, zeigt der folgende Vers λαβόντες ἀπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου. Wie das makkabäische Tempelweihfest zu dem erwähnten Doppelcharakter kam, werden wir noch später bei der Erläuterung von 1, 36 sehen. Daß dieses doppelte Festmotiv schon bei der eigentlichen Tempelweihe obgewaltet habe, ist nach den Schilderungen derselben (1 Makk 4, 36 ff. 2 Makk 10, 1 ff) wohl nicht anzunehmen. Erst bei der ersten jährlichen Wiederholung der Tempelweihfeier, die

ja unser Brief im Auge hat, mag man den 25. Caslev zu dem Doppelfeste angegebener Art gemacht haben, zumal da unser Brief über die geschichtliche Veranlassung des Feuerfestes so eingehend berichtet, dagegen über die des Weihefestes kein weiteres Wort verlautet.

Die Worte Νεεμίας οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον sind besonders ausgenutzt worden, um die Echtheit unseres Briefes zu bestreiten. Wer nur einigermaßen mit der jüdischen Geschichte vertraut gewesen sei, so sagt man, hätte unmöglich Nehemias statt des Zorobabel und des Hohenpriesters Josue zum Erbauer des jüdischen Tempels nach dem Exil machen können. Mit Schlünkes (Programm 6) an einen andern Tempel und Altar zu denken als an den zu Jerusalem, geht nicht an, da sonst nicht der emphatische Artikel vor ἱερόν und θυσιαστήριον stände. Wir können auch nicht mit Cornely (Introductio II, 1, 470) οἰκοδομεῖν hier nach 1 Makk 4, 60 als ein „Befestigen" erklären, da es wohl zu ἱερόν, nicht aber gut zu θυσιαστήριον paßt. Scholz will οἰκοδομήσας zwar nicht von einem eigentlichen Erbauen, sondern von einem Herstellen des entweihten Tempels verstehen; doch dürfte diese Erklärung sicherlich ebensowenig mit dem Sinne von οἰκοδομεῖν sich vertragen wie vielleicht die Ansicht von B. Welte (Spezielle Einl. in die deuterokanon. Bücher des Alten Testaments, Freiburg 1844, 46), daß mit jenem Worte bloße Verbesserungen gemeint sein könnten, die Nehemias am Tempelgebäude vorgenommen habe. Allenfalls ist die Erklärung zulässig, daß Nehemias an dem (bereits bestehenden) Tempel und Altare noch gebaut habe. Wenn wir auch über eine solche Tätigkeit des Nehemias durch die Heilige Schrift selber nichts erfahren, so dürfte doch wohl ein Hinweis auf eine solche in Neh 2, 8 gefunden werden können, wonach er aus den Waldungen des Perserkönigs „Holz zum Bau der Tore für die Außenwerke des Tempels" begehrte. Auch läßt Josephus (Antt. XI 5, 7) den heimgekehrten Nehemias zu den Juden Jerusalems sprechen: „Er (d. i. Gott) hat mir unaufhörlich beigestanden, bis ich vom Könige Vollmacht erlangt habe, ... den fehlen-

den Teil des Tempels (τὸ λείψανον τοῦ ἱεροῦ) zu ergänzen." Freilich berichtet auch Josephus nichts von einem Bau des Nehemias am jerusalemischen Tempel. Am einfachsten, glaube ich, beseitigen wir alle Verlegenheiten, wenn wir statt οἰκοδομήσας mit dem cod. 125 (Mosquens.) οἰκονομήσας lesen: „nachdem Nehemias die Anordnungen für den Tempel- und Altardienst getroffen hatte". Daß Nehemias um die Liturgie sich Verdienste erworben hat, werden wir bei der Erläuterung von 2 Makk 2, 13 noch ersehen. Wie er bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem gegen die Profanation des Tempelgebäudes und die Vorenthaltung des den Leviten gebührenden Zehnten einschritt (Neh 13, 7 ff), so wird er gewiß auch in der Zeit seiner ersten Statthalterschaft mit seiner amtlichen Autorität für die Ordnung des Gottesdienstes nach dem Exil eingetreten sein (vgl. Neh 10, 32 ff).

1, 19. εἰς τὴν Περσικήν. Auch diese Worte sollen nach manchen Exegeten, die damit die Echtheit unseres Briefes bestreiten, eine grobe Unkenntnis in der heiligen Geschichte verraten, da die Juden von Jerusalem in die babylonische und nicht in eine persische Gefangenschaft geführt worden seien. Indes das Wort Περσική bedeutet nicht notwendig persische Gefangenschaft, sondern es ist hier, wobei als Substantiv χώρα zu ergänzen ist, vom persischen Lande zu verstehen (vgl. denselben Gebrauch von Περσική bei Herod. 1, 126; 4, 39. Strabo 2, 80). Mit letzterem braucht aber nicht bloß die Landschaft Persis im engeren Sinne, das heutige Farsistan, gemeint zu sein, zu der ja Babylonien nicht rechnete, sondern es konnte damit das ganze Territorium bezeichnet werden, welches zur Zeit des Perserreiches unter der Herrschaft des Großkönigs gestanden hat. So behielten, nach 1 Makk 3, 31 f zu schließen, die transeuphratischen Länder den Namen Περσίς noch bei, als das persische Reich längst nicht mehr bestand. Um so weniger dürfen wir uns an dem Ausdrucke εἰς τὴν Περσικήν stoßen, als die Mitteilung 2 Makk 1, 19 ff höchst wahrscheinlich wörtlich einer älteren Aufzeichnung entnommen ist, die vielleicht noch zu des Nehemias

Zeiten gemacht worden ist (siehe S. 74 f zu ἡμῖν in 1, 20; ferner S. 22). Weil damals das Perserreich noch bestand und zu ihm auch Babylonien gehörte, so konnte letzteres in jener Zeit mit Fug und Recht als persisches Land bezeichnet werden.

ἐν κοιλώματι φρέατος τάξιν ἔχοντος ἀνύδρου. Der ganze Ausdruck ist etwas umständlich. Wir können das von allen griechischen Handschriften bezeugte τάξιν hier nicht anders fassen als im Sinne von „Eigenschaft", in welchem es im späteren Griechischen zu Umschreibungen verwandt wird: „in einer Höhlung einer Art von wasserloser Zisterne"; vgl. 2 Makk 9, 18 ἐπιστολὴν ἱκετηρίας τάξιν ἔχουσαν; Polyb. 3, 20, 5 οὐ γὰρ ἱστορίας, ἀλλὰ κουρεακῆς λαλιᾶς ἐμοὶ δοκοῦσι τάξιν ἔχειν . . . τὰ τοιαῦτα συγγράμματα; ferner Ps 109 (110), 4 LXX κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, „nach der Weise des Melchisedech" (עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק) — Die Lesart ἄνυδρον der codd. A 23 55 62 71 74 243 erscheint gegenüber der sixtinischen ἀνύδρου als die leichtere und ist darum wohl Korrektur.

1, 20. ὑπὸ τοῦ βασιλέως τῆς Περσίδος. Die Frage, welcher der Großkönige dies gewesen sei, ist eine der schwierigsten aus der Geschichte des jüdischen Volkes nach dem babylonischen Exil. Wir erfahren aus Neh 2, 1 ff, daß Nehemias im 20. Jahre eines nicht näher bezeichneten persischen Königs Artaxerxes von Susa nach Jerusalem zog; ferner kehrte er nach Neh 13, 6 im 32. Jahre desselben an dessen Hof zurück und kam später (vgl. a. a. O.) nochmals nach Jerusalem. Hier können von den persischen Königen des Namens Artaxerxes nur der I. Longimanus (465—424 v. Chr.) oder der II. Mnemon (405—358) in Betracht kommen, da bloß sie über 32 Jahre regierten. Welcher von beiden den Nehemias nach Palästina entsandt habe, ist eine unter den Gelehrten viel umstrittene Frage. Gewöhnlich richtet sich ihre Ansicht nach ihrer Antwort auf die andere Frage, welcher Artaxerxes es ist, in dessen siebtes Regierungsjahr die Expedition des Esdras nach Jerusalem fällt (Esr 7, 7), der dort eine Zeitlang mit Nehemias gemeinsam gewirkt hat. Die Anschauungen der verschie-

denen Exegeten über diesen Punkt hat neuerdings registriert J. Fischer (Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia [Biblische Studien VIII 3], Freiburg 1903, 69 ff). Er selbst hält S. 83, 89 und 91 Artaxerxes I. für den König, unter welchem Esdras nach Jerusalem zog und auch Nehemias dorthin kam. Wir können hier an dieser Stelle auf die berührte Frage nicht näher eingehen, um sie zu entscheiden, da ihre Lösung eigentlich in die Exegese der Bücher Esdras und Nehemias gehört und hier in unserer Abhandlung einen langen Exkurs erfordern würde. Da die betreffenden Anhaltspunkte in den eben genannten biblischen Büchern verhältnismäßig wenig Aufschluß geben, so dürfte die Frage, welcher Artaxerxes den Nehemias entsandte, zwar wohl mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, nicht aber mit voller Gewißheit zu lösen sein, solange nicht die altpersische Geschichte mehr Licht als bisher aus profanen Quellen empfangen wird.

Jedoch können wir hier wohl die Frage erledigen, ob das von Nehemias 2 Makk 1, 20 ff berichtete Faktum in dessen erste oder zweite Statthalterschaft zu Jerusalem fällt. Wer das zweite Esdrasbuch mit Aufmerksamkeit durchliest, dürfte wohl am ehesten jenes Faktum in die erste Statthalterschaft des Nehemias verlegen. Es paßt dazu auch gut die Angabe 1, 33, daß man dem Großkönige die Auffindung des heiligen Feuers gemeldet habe und dieser so zu einer besondern Ehrung des Fundortes veranlaßt worden sei. Niemand war geeigneter, dem Perserkönige den Vorfall zu berichten (vgl. δοκιμάσας 1, 34) und ihn zu dem in 1, 34 f erwähnten Vorgehen zu bestimmen, als Nehemias, sein Hofbeamter und Augenzeuge des 1, 20 ff geschilderten Vorganges mit dem Feuer. Er dürfte eben dem Artaxerxes das Ereignis gemeldet haben, als er nach seiner ersten Statthalterschaft, also im 32. Jahre jenes Königs, nach Susa zurückkehrte.

Auffallend ist in unserem Verse das ἡμῖν nach διεσάρησαν, da doch unsere Briefsteller nicht Zeitgenossen des Nehemias gewesen sind. Das Fehlen dieses Pronomens in den codd. 64

und 93 ist wohl als eine nachträgliche Beseitigung einer Schwierigkeit aufzufassen. Wir werden jenes ἡμῖν wahrscheinlich einer wörtlichen Übersetzung der hebräischen Quelle zuschreiben müssen, welche den Briefstellern die vorliegende Erzählung geliefert hat und wohl einem Zeitgenossen oder Augenzeugen des Vorfalles ihr Entstehen verdankte. Daß es neben den kanonischen Esdrasbüchern noch andere schriftliche Aufzeichnungen aus der Zeit des Nehemias gegeben haben muß, beweist außer 2 Makk 2, 13 auch Neh 12, 23.

1, 21. Die Worte τὰ τῶν θυσιῶν werden durch das folgende τά τε ξύλα καὶ τὰ ἐπικείμενα erklärt als „die Holzstücke und das darauf zu verbrennende Opferfleisch". Über die unrichtige Lesart der Vulgata sacerdos Nehemias s. oben S. 10.

1, 22. πυρά eigentlich „Feuerstätte"; dann auch „Opferherd, Altar zu Brandopfern"; endlich auch „das (darauf brennende) Feuer"; vgl. Plutarchus, Marius 22.

1, 23. „indem Jonathan anfing und die übrigen einstimmten nach dem Beispiele des Nehemias." Zu ἐπιφωνεῖν vgl. Jdt 16, 1: „Judith hob folgenden Lobgesang in ganz Israel an, und alles Volk sang (ὑπεφώνει, drei codd. ἐπεφώνει) dieses Loblied nach." Wer Jonathan gewesen, vermögen wir nicht anzugeben, zumal dieser Name in jener Zeit nicht selten war (vgl. Esr 8, 6; 10, 15. Neh 12, 14 u. 18). Es läge nahe, an den Neh 12, 11 angeführten Hohenpriester Jonathan zu denken, aber es ist dort יוֹחָנָן statt יוֹנָתָן zu lesen, wie Neh 12, 22 f zeigt; auch Josephus (Antt. XI 7, 1) nennt ihn Joannes. — Auffällig ist in unserem Verse das καὶ πάντες; vorausgesetzt die Richtigkeit unserer Hypothese von einer hebräischen Quelle unseres Abschnittes, könnte Brüll S. 31 recht haben mit seiner Vermutung, es liege hier eine falsche Lesart וכלם für והלוים (= καὶ οἱ Λευῖται) vor: gerade den Leviten fiel seit Davids Zeit bei den Opferhandlungen der liturgische Gesang zu.

1, 24. τρόπος bezeichnet die Fassung und damit auch den Inhalt des Gebetes; vgl. 1 Makk 11, 29 und Diogenes Laertius V 3, 7 διαθῆκαι τοῦτον ἔχουσαι τὸν τρόπον.

Die das Gebet einleitende Anrede Gottes wendet sich zunächst an ihn als das höchste überweltliche Wesen, dann mit V. 25 b an ihn als den Bundesgott Israels. Hierauf folgen mit V. 26 die Bitten, Gott möge das Opfer für das ganze Volk Israel (παντός ist gemäß V. 27 betont) in Gnaden annehmen und diesem, seinem Eigentumsvolke, seine besondere Obhut angedeihen lassen, indem er es heilige, d. h. aussondere von den Heiden, den ἔθνη (zum Sinne von καθαγίασον V. 26 vgl. die Zusammenstellung ποιήσας ἐκλεκτούς und ἁγιάσας in V. 25 sowie ἡγίασεν Sir 45, 4). Letzteres solle geschehen dadurch, daß er das Volk Israel, soweit es unter den Heiden zerstreut lebe, von deren Joch befreie und wieder zu einem Ganzen auf dem Boden des Gelobten Landes vereinige. Im einzelnen sei noch bemerkt:

Κύριε in V. 24 ist nach hebräischer Gewohnheit verdoppelt, um eine Steigerung auszudrücken (vgl. W. Gesenius, Hebr. Grammatik[27], Leipzig 1902, § 133 *l*).

1, 25. χορηγός bezeichnet zunächst bei den Attikern den Chorführer, dann den, welcher die Kosten zur Ausrüstung und Aufführung eines Chores bestreitet, hierauf den überhaupt, welcher die zu irgend etwas erforderlichen Mittel darreicht. — ποιήσας ἐκλεκτούς, stärker als ἐκλεξάμενος, weist hin auf den dauernden Zustand der Auserwähltheit Israels aus der Gesamtheit der Völker, den Gott durch eine ganze Reihe besonderer Führungen, namentlich aber durch das Gesetz zu erhalten gesucht hat. Gerade durch letzteres hat er Israel abgeschlossen gegen andere Völker und auf diese Weise geheiligt (ἁγιάσας V. 25) im Gegensatze zu dem unreinen Heidentum. Auf Grund dieser Aussonderung und des dadurch bewirkten innigen Verhältnisses Israels zu Gott wird dieses dann auch in V. 26 als dessen μερίς, Eigentum (eigentlich als Eigentum zugefallener Teil) bezeichnet; vgl. Dt 32, 9 חֵלֶק יְהוָה.

1, 27. διασπορά steht als Abstraktum metonymisch für das Konkretum: die (in den Heidenländern) zerstreuten Juden; vgl. Jo 7, 35 und Ps 146 (147), 2 LXX τὰς διασπορὰς τοῦ Ἰσραήλ für נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל (= „die verbannten Israeliten“). —

ἔπιδε, „sieh (mit teilnehmender, erbarmender Liebe) herab auf . . .“; vgl. 2 Makk 8, 2. Ex 2, 25 LXX.

1, 29. καταφυτεύω, welches bei den griechischen Profanschriftstellern „bepflanzen“ bedeutet, wird in der LXX im Sinne von φυτεύειν gebraucht von Gott, der Menschen auf einen Boden versetzt, auf dem sie dauernd sicher und ungestört verbleiben können; vgl. Am 9, 15. Unter dem ἅγιος τόπος in unserem Verse ist das gleiche zu verstehen wie unter der ἁγία γῆ in 1, 7, nämlich Palästina; zu τόπος in der Bedeutung „Land“ vgl. 1 Makk 8, 4 und Xenophon, Anabasis IV 4, 4. Das Gebet beruft sich an dieser Stelle auf einen Ausspruch des Moses. Wegen des Ausdruckes καταφύτευσον hätten wir an Ex 15, 17 zu denken: „Du wirst es (dein Volk) bringen und pflanzen auf dein dir eigenes Gebirge (d. h. in das gebirgige Land Kanaan), den Ort, den du, o Gott, dir zur Wohnung gemacht hast.“ Doch wird hier vielleicht eher eine Reminiszenz an Dt 30, 3—5 vorliegen.

1, 30. Die Priester aber sangen die bei solchen Gelegenheiten üblichen (τοὺς) Lobgesänge dazu.

1, 31. καθώς steht hier außergewöhnlicherweise in zeitlichem Sinne = cum, quando. — Mit dem Komparativ μείζονας, zu dem das Vergleichungsglied nicht genannt ist, müssen die Briefsteller Steine von mehr als gewöhnlicher Größe haben bezeichnen wollen. — Die Worte καὶ τὸ περιλειπόμενον ὕδωρ κτλ. haben den Exegeten große Mühen verursacht. Zunächst sei bemerkt, daß καί im Sinne von „auch“ zu fassen ist, indem es den Inhalt des ganzen Satzes 31 b in Beziehung zu dem in V. 21 erteilten Auftrage setzt. τὸ περιλειπόμενον ὕδωρ kann nicht als zweites Subjekt zu ἀνηλώθη gelten; denn „das übriggebliebene Wasser“ ist eben jenes, welches nicht über das Opfer gegossen worden war, während nur das aufgegossene Wasser zugleich mit dem Opfer verzehrt bzw. entzündet worden war. Daher haben wir τὸ περιλειπόμενον ὕδωρ zum Folgenden zu ziehen. Aber bei dieser Fassung will der gewöhnliche griechische Text keinen rechten Sinn geben. Schlünkes (Programm 10 ff) verbessert: κατὰ τὸ περιλει-

πόμενον ὕδωρ ὁ Νεεμίας ἐκέλευσε λίθους μείζονας κατασχεῖν: „Da befahl Nehemias auf das übriggebliebene Wasser zu größere Steine hinzuhalten"; jedoch diese Korrektur erweist sich bei näherem Zusehen als unbrauchbar im Zusammenhange. Der Text des Lat.[1]: Ex residua aqua Nehemias iussit lapides maiores perfundi (ähnlich Lat.[2]), läßt schließen, daß dieser Übersetzer in seiner griechischen Vorlage statt κατασχεῖν ein καταχεῖν (so cod. A) vorgefunden habe, das auch durch den Armenier und die Variante κατέχειν der codd. 23, 62 und 106 empfohlen wird. Die offenbar richtige Lesung καταχεῖν überhebt uns aber noch nicht aller Schwierigkeit, sondern wir müssen noch annehmen, es sei ἐπί oder etwas ähnliches vor τοὺς λίθους ausgefallen, oder aber es sei καταχεῖν mit doppeltem Akkusativ konstruiert worden. Erstere Vermutung findet in der handschriftlichen Überlieferung des griechischen Textes keine Stütze, so daß hier vor λίθους vielleicht nie eine Präposition gestanden haben wird. Darum möchte die zweite Annahme den Vorzug verdienen. Vorausgesetzt, daß unser Passus aus einer hebräischen Quelle übersetzt ist, dürfen wir vermuten, daß in dieser das Wort für καταχεῖν, „begießen", nach Analogie der Verba für tränken, besäen und bepflanzen im Hebräischen mit dem doppelten Akkusativ konstruiert war, und daß diesen die Briefsteller bei ihrer griechischen Übertragung beibehalten haben.

1, 32. Als die Sonne die größeren, mit der wässerigen Substanz übergossenen Steine beschien, entzündete sich auch auf diesen die Flüssigkeit; da aber vom Altare her die auf diesem entstandene Flamme entgegenleuchtete, wurde das zweite, neue Feuer von dieser verschlungen. Wenn auch das Altarfeuer die Ursache für das Verzehrtwerden der auf den größeren Steinen entzündeten Flamme war, so kann doch τοῦ ἀνταλάμψαντος φωτός nur als Genetivus absolutus, nicht etwa als Genetivus auctoris gefaßt werden. Nehemias bezweckte durch das zweite Experiment offenbar eine Wiederholung des schon vorhin beim Opfer gemäß V. 22 beobachteten Vorganges und wählte große Steine, wohl damit durch eine um so größere

Flamme die Erscheinung um so auffälliger würde. Der Umstand, daß die aufgefundene Flüssigkeit sich zweimal nicht durch Feuer, sondern unter der Einwirkung des Sonnenlichtes entzündete, wurde als eine göttliche Bestätigung aufgefaßt, daß es sich hier um die Substanz des heiligen Feuers handelte, so wie das Verzehrtwerden der zweiten Flamme durch das Altarfeuer wohl als Beweis betrachtet wurde, daß man es hier mit dem wiedergefundenen Opferfeuer zu tun hatte.

1, 33. Es wird nunmehr eine Bestätigung des eben geschilderten Vorganges angeführt, auf die um so mehr Gewicht gelegt wird, als sie durch einen Nichtjuden, den Perserkönig, und zwar nach genauer Prüfung des Vorfalles (δοκιμάσας 34), erfolgte. Der Großkönig ließ nämlich die Stelle, an der man die Substanz des Feuers gefunden hatte, umzäunen und für heilig erklären. Um so eher war dieser Herrscher zu einer derartigen Auszeichnung der Fundstelle zu bewegen, als ja das Feuer als irdisches Sinnbild des Lichtgottes Ormuzd Hauptgegenstand des altpersischen Kultus war und der Großkönig als lebendiges Abbild des Ormuzd, als dessen erster Diener galt. Die Verehrung des Feuers geschah auch wirklich bei den Persern an eingezäunten Orten, die man πυραιθεῖα (Strabo 15, 733) oder πυρεῖα hieß (s. Suidae Lexicon graece et latine ed. G. Bernhardy, Halis 1853, II 2, p. 570, 7).

φαίνεσθαι steht hier wie 2 Makk 7, 22 prägnanterweise mit εἰς. Vollständig müßte es heißen: daß an den Ort (εἰς τὸν τόπον), wo ... verborgen hatten, die Flüssigkeit gelangt sei und sich gezeigt habe. — οἱ περὶ τὸν Νεεμίαν nach bekanntem Gräzismus: Nehemias und seine Leute. — ἤγνισαν. Da die über das Opfer gegossene Flüssigkeit in den Augen der Zuschauer in wunderbarer Weise sich entzündet hatte, so galt jenes als ebenso geheiligt wie diejenigen Opfer, welche vor der Zerstörung des salomonischen Tempels mit dem heiligen Feuer verbrannt worden waren.

1, 34. δέ nach περιφράξας ist das sog. δέ des Nachsatzes; vgl. 1 Makk 14, 29 und A. Matthiae, Ausführliche griech. Grammatik II[3], Leipzig 1835, 1470. — Zu ἱερὸν ἐποίησε ist als

Objekt zu ergänzen τὸν τόπον (V. 33), wie es auch das vorhergehende περιφράξας beweist. Nicht darf man ἱερόν mit Lat.[1], Lat.[2], Syr., Arm. als Substantiv (= „Tempel") fassen, da die Perser in früheren Zeiten überhaupt keine Tempel erbauten, sondern in der Errichtung solcher erst seit der griechisch-mazedonischen Herrschaft die Griechen nachahmten. Die Erbauung eines Tempels neben dem von Jerusalem würden auch die gottesfürchtigen Juden unter Nehemias als eine Abweichung von der gesetzlich vorgeschriebenen Einheit der Kultusstätte nicht zugegeben haben. ἱερὸν ἐποίησε ist also zu deuten: er erklärte den Fundort als geheiligten Bezirk. Richtig übersetzt Schlünkes (Programm 18): Locum obseptum Deo dicavit.

1, 35. καὶ οἷς ἐχαρίζετο ὁ βασιλεὺς πολλὰ διάφορα ἐλάμβανε καὶ μετεδίδου. Diesen Vers gibt Scholz also wieder: „Und denen sich der König gnädig zeigte, da nahm und gab er viele Geschenke", d. h. denen bewies er seine Huld dadurch, daß er Gaben von ihnen annahm und auch reichlich wieder solche ihnen schenkte. Ein jeder fühlt sich bei einer derartigen Deutung unserer Stelle im Griechischen gestoßen durch das Fehlen der Präposition παρά bei ἐλάμβανε. Daher fassen andere ἐλάμβανε καὶ μετεδίδου „als hebraisierende Umständlichkeit" (Grimm, Keil), bei der ἐλάμβανε ziemlich überflüssig erscheine = multa dona accepta (in manus suas) distribuit, „er gab viele Geschenke". Jedenfalls überrascht im Zusammenhange die Bemerkung, daß der Großkönig denen, welchen er wohlwollte, reichliche Geschenke ausgeteilt habe. Wenn wir diesen hier etwas fremdartigen Gedanken beseitigen wollen, so bleibt ohne Änderung des Textes nichts übrig, wie οἷς als Dativus instrumenti zu ἐχαρίζετο zu fassen, der sich auf διάφορα bezöge: „Der König nahm und gab viel Geld (d. h. reiche Schätze für den geweihten Ort), durch das er seine wohlwollende Teilnahme (für das in V. 34 geschilderte Unternehmen) bekundete." Dies dürfte wenigstens der ursprüngliche Sinn unseres Verses gewesen sein. Wäre das οἷς vor ἐχαρίζετο nicht zu sehr bezeugt (nur cod. 106 hat für beides zusammen εἰςεχαρίζετο, was aber

kein Wort ist), so möchte ich dafür ὡς ἐχαρίζετο vorschlagen: und der König gab viele Geschenke (für den geheiligten Bezirk) in Gemäßheit seines Wohlwollens. Aber ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß an dieser Stelle die hebräische Quelle verderbt war, welche unsern Briefschreibern hier für ihren griechischen Bericht vorgelegen haben mag. Einer hebräischen Textkorruption möchte ich mit Grätz 8 das ἐλάμβανε zuschreiben, indem man לקח statt חלק („er verteilte") gelesen haben könnte.

διάφορα steht im Sinne von „Geld, Schätze"; vgl. zu dieser Bedeutung 2 Makk 3, 6, wo cod. 55 χρημάτων statt διαφόρων hat; ebenso liest er an unserer Stelle χρήματα. In derselben Anwendung findet sich das Wort διάφορα noch Ekkli 7, 18; 27, 1; 31 (34), 5; 42, 5 (siehe Ilerkenne, De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII 98).

1, 36. „Es nannten dies (τοῦτο, nicht den Ort, τὸν τόπον, sondern die Erscheinung mit der Flüssigkeit) Nehemias und seine Leute Nephthar, d. i. Reinigung; bei den meisten aber heißt es Nephthaei." Das Wort Nephthar bildet wohl die größte crux interpretum unseres Briefes. Zunächst ersehen wir aus dem Wortlaut unserer Stelle, daß von den beiden Namen Nephthar und Nephthaei der erstere die ursprüngliche Form enthalten oder ihr doch wenigstens näher kommen, der letztere aber eine Umbildung derselben im Volksmunde darstellen muß. Die Schwierigkeit, das Wort Nephthar aus dem Semitischen zu deuten, hat einige veranlaßt, wegen der Erwähnung des Perserkönigs (V. 33 ff) einen persischen oder arischen Ausdruck in jenem Worte zu vermuten. Benfey und Stern (Über die Monatsnamen einiger alter Völker, Berlin 1836, 2. Exkurs, 204 ff) haben Νέφθαρ mit dem persischen naptar (apaṅm, „Nabel der Gewässer") zusammengebracht, welch letzteres ein Epitheton des von den Persern als heiliges Urwasser und kräftigstes Reinigungsmittel verehrten Arduisur sei; doch verdient diese Kombination mit Recht die abweisende Zensur: „Scharfsinnig, aber doch nicht ohne Künstelei" (so urteilt G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch II[3], Leipzig

1848, 148). Wenn P. de Lagarde (Gesammelte Abhandlungen, Leipzig 1866, 177 f) der Lesart des Syrers ניתחר entsprechend im Griechischen Γωνέφθαρ einsetzen möchte, welches er aus dem Baktrischen erklärt, so ist dabei übersehen, daß der Übersetzung des Syrers hier einfach ein griechischer Textfehler zu Grunde liegt, indem dieser statt ΤΟΥΤΟΝΕΦΘΑΡ las: ΓΟΝΕΦΘΑΡ. Da die Bezeichnung Νέφθαρ aus dem Kreise des „Nehemias und seiner (doch wohl jüdischen) Leute" stammt, so werden wir vielmehr für dieselbe eine hebräische oder semitische Etymologie zu suchen haben. Aber so wenig glückten die bisherigen Bemühungen, jenes Wort als καθαρισμός zu erklären, daß noch heute die Bemerkung von Grimm 48 zu dieser Stelle gilt: „Ein verzweifelter Passus!" Abgesehen von andern Deutungsversuchen, die noch weniger in Betracht kommen können [1], führen wir nur folgende an, die sich aber bei näherem Zusehen als sehr unwahrscheinlich erweisen und kaum einer Widerlegung bedürfen.

a) J. G. Hasse (Das andere Buch der Makkabäer neu übers. mit Anmerkungen u. Untersuchungen, Jena 1786, 296) nimmt hier eine Verstümmelung einer postulierten Wortform נִטְהַר (von טָהַר, „rein sein") an.

b) Ewald (Geschichte des Volkes Israel IV 3 211) und Grimm 49 verweisen zur Erklärung von Νέφθαρ auf die Wurzel נתר. Ersterer erinnert an das aramäische נְתַר, „Ungesäuertes". Aber nirgends begegnet uns die Wurzel נתר im Sinne von καθαρίζειν. Höchstens wäre hier an die Bedeutung derselben „entfesseln, freilassen" zu denken, die aber auch wenig befriedigt; so möchte Grimm eine Form נִתֶּר postulieren = „Loslassung" des dicken Wassers oder „Befreiung" des heiligen Feuers aus dem gebundenen Zustande, in welchem es zu Wasser gleichsam verdichtet war.

c) Ganz verfehlt ist die sonderbare Hypothese Brustons 116, es sei נתר ein späthebräisches Wort in der Be-

[1] S. diese bei Scholz in seinem Kommentar 220 f; ferner bei Winer, Bibl. Realwörterbuch II 148 und Grimm 48 f.

deutung „zurückgesandt“, das auch auf Ehescheidungen Anwendung finde. Vielleicht hätten wir hier eine dunkle Erinnerung an die Säuberung der Gemeinde unter Esdras durch Entfernung der fremden Frauen, die nach Esr 10, 9 am 20. Caslev eingeleitet worden sei. Daraus habe sich eine jährliche Erinnerungsfeier dieses Ereignisses unter dem Namen Niphtâr gebildet, deren ursprüngliche Bedeutung man wegen zeitlichen Zusammenfallens der Feier mit dem Feuerfeste (25. Caslev) allmählich vergessen habe. Infolgedessen habe denn die Ähnlichkeit des Wortes Niphtâr (in der korrumpierten Form Nephthaei) mit dem Namen Naphtha des Stoffes, welchen man bei jenem Opfer unter Nehemias gebraucht habe, zur Identifizierung beider Feste geführt.

Angesichts dieser Verlegenheit der Exegeten bei der Deutung von Νέφθαρ zeigt sich uns kein anderer Ausweg als die Annahme, daß jenem Worte eine uns unbekannte semitische Wurzel zu Grunde liege, oder daß die jetzige Form desselben verderbt sei. Wir haben offenbar Νέφθαρ als ein Substantiv mit dem Präformativ נ anzusehen nach Analogie der Niphalpartizipia oder solcher Nomina, die auf Niphal zurückgehen, wie z. B. נִפְתּוּלִים „Kämpfe“ (Gn 30, 8) oder im Neuhebräischen נִבְרֵכֶת „Teich“, נִחְשׁוֹל „Sturm“. Eine Wurzel פתר in der Bedeutung „reinigen“ gibt es weder im Hebräischen noch im Aramäischen. Die Wurzel פטר haben wir schon oben abgewiesen. Dagegen läge es nahe, hier an den Stamm כפר zu denken, der auch „sühnen, reinigen“ bedeutet und von den LXX Ex 29, 37; 30, 10 mit καθαρίζειν wiedergegeben wird. Irrtümlich meint Brüll 32, einige Handschriften hätten Νέχφαρ; letzterer Ausdruck ist bloß eine Konjektur des Hugo Grotius, die wir aber als den einfachsten Notbehelf akzeptieren möchten. Sollte man an dem φ für פ (in נכפר) Anstoß nehmen, so möchte ich dem Νεφθαλείμ LXX mit θ für ת (in נַפְתָּלִי; ähnlich 1 Par 1, 11 LXX Νεφθουείμ für נַפְתֻּחִים) entgegenhalten. Unsern hebräisch redenden Briefschreibern kann eine Entstellung von Νέχφαρ zu Νέφθαρ nicht zur Last gelegt werden, zumal sie selber die Erklärung καθαρισμός gleich bei-

fügten. Vielmehr ist die Korruption Νέφθαρ einem späteren Kopisten zuzuschreiben, den das nachfolgende Νεφθαεί zu der vermeintlichen Verbesserung Νέφθαρ verleitete.

Die Form Νεφθαεί (Νεφθαι codd. 19 23 und Νεφθα codd. 62 106 sind spätere Varianten) ist eine Bildung des Volksmundes, die vielleicht das Wort Νέχφαρ dem Namen des leicht entzündlichen Erdöles Naphtha anpaßte, da mit ihm die von den Sonnenstrahlen in Flammen gesetzte Flüssigkeit Ähnlichkeit hatte.

Über die Wiederauffindung des heiligen Feuers durch Nehemias erfahren wir in der Heiligen Schrift sonst nichts; wir wissen auch nicht, an welchem Tage diese geschah. Unser Vers gibt indes uns Aufschluß, warum das Andenken an diesen Vorfall zugleich mit der makkabäischen Tempelweihfeier begangen wurde. Der Grund liegt in der Gleichheit der Benennung, indem wie das Tempelweihfest, so auch der Vorgang mit dem Feuer unter Nehemias als καθαρισμός bezeichnet wurde (vgl. 1, 36 mit 1, 18).

c) 2, 1—3.

1. Es findet sich aber in den Schriften, daß der Prophet Jeremias der nachfolgenden Generation befohlen habe, von dem Feuer zu nehmen, wie oben bemerkt ist,
2. und wie der Prophet dem nachfolgenden Geschlechte unter Überreichung des Gesetzbuches einschärfte, die Gebote des Herrn nicht zu vergessen und sich in seinem Sinne nicht irreführen zu lassen beim Anblicke der goldenen und silbernen Götzenbilder samt ihrem Schmucke.
3. Und mit noch andern Worten dieser Art ermahnte er es, das Gesetz nicht weichen zu lassen aus dem Herzen.

2, 1. ἀπογραφαί, welches sonst Abschriften, dann Listen, Verzeichnisse bedeutet, hat hier ungewöhnlicherweise denselben Sinn wie ἀναγραφαί (V. 13) = „Aufzeichnungen, Schriften“: vgl. Dn 10, 21 LXX ἐν ἀπογραφῇ ἀληθείας für בכתב אמת, „die Schrift der Wahrheit“ (= der sicher zu vollziehende Ratschluß

Gottes, welcher von Ewigkeit her gleichsam aufgezeichnet ist). — Für Ἱερεμίας haben Syrer und Vulgata den Genetiv, als wenn es sich hier um Aufzeichnungen dieses Propheten handelte. Indes empfiehlt sich der Nominativ Ἱερεμίας als die schwierigere Lesart. Über eine derartige Antizipation des Subjektes abhängiger Sätze siehe K. W. Krüger, Griech. Sprachlehre für Schulen[5], Berlin 1875, I. Teil, 2. Heft, 254 (§ 61, 6), A. 3. — τοὺς μεταγινομένους erklärt man gewöhnlich nach der Korrektur μεταγομένους einiger Handschriften (die zu μεταγενομένοις im folgenden Verse wiederkehrt) als „diejenigen, welche in die Gefangenschaft geführt wurden"; indes die Bedeutung des sonst nicht gebräuchlichen Verbums μεταγίνομαι ist zu bestimmen nach der von προγίγνομαι. Wie letzteres von dem gebraucht wird, was früher als etwas anderes geschehen ist oder da war, so steht umgekehrt μεταγίνομαι von dem, was später geschehen ist oder später da war, und wie οἱ προγενόμενοι eine frühere Generation bedeuten kann, so μεταγινόμενοι die nachfolgende, spätere. Richtig hat es so auch der Syrer in unserem Verse verstanden.

2, 2. Zu ἐντέλλεσθαι c. sq. ἵνα vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms[7] (§ 44, 8) 314 f.

d) 2, 4—8.

4. Ferner stand in der Schrift, wie der Prophet auf erhaltenen Gottesspruch hin sich das Stiftszelt und die Bundeslade nachtragen ließ, wie er zu dem Berge hinzog, von wo herab Moses das Erbe Gottes geschaut hatte.
5. Wie nun Jeremias hinkam, fand er eine höhlenartige Behausung und schaffte das Zelt und die Lade und den Rauchopferaltar dahinein und verstopfte den Eingang.
6. Und etliche der Begleiter gingen hin, um sich den Weg zu bezeichnen, konnten ihn aber nicht (mehr) finden.
7. Als dies Jeremias merkte, tadelte er sie und sagte: „Unbekannt auch soll der Ort sein, bis Gott die Gemeinschaft seines Volkes wieder sammeln und sich gnädig erweisen wird.

8. Dann wird der Herr diese Dinge wieder zum Vorschein bringen, und zeigen wird sich die Herrlichkeit des Herrn, nämlich die Wolke, wie sie auch zur Zeit des Moses sichtbar ward, und wie auch Salomon bat, daß die Stätte in herrlicher Weise geheiligt werde."

2, 4. Man hat das Bedenken erhoben, daß in diesem Verse der Hohe Rat, der doch zum Teil mit Schriftgelehrten besetzt war, auf Pseudepigraphen als heilige Schriften (ἡ γὰρ δὲ ἐν τῇ γραφῇ) sich berufe. Nun wird wohl verschiedentlich im Neuen Testament (z. B. 2 Tim 3, 16. 2 Petr 1, 20), nie aber im Alten Testament die Gesamtheit der heiligen Schriften des Alten Bundes mit dem einfachen Ausdruck γραφή bezeichnet. Der bestimmte Artikel vor γραφή, auf den erwähntes Bedenken sich stützt, will nur die γραφή als dieselbe schriftliche Quelle bezeichnen wie die vorhin in 2, 1 angeführten ἀπογραφαί. Richtig übersetzt der Syrer: „in jener Schrift". Es spricht für unsere Deutung von γραφή auch der Inhalt der Abschnitte 2, 1—3 und 2, 4—8. Beide schildern Tatsachen aus derselben Lebensperiode des Jeremias, beide berichten über die Bemühungen desselben um jüdische Urheiligtümer (Gesetzbuch, Stiftszelt usw.). Also werden sicherlich auch beide Abschnitte ihren Inhalt einer und derselben Quelle entnehmen. Im einzelnen sei zu 2, 4 noch bemerkt:

δέ[1] steht metabatisch („ferner"), d. h. um zu etwas Neuem überzuleiten. Mit σκηνή ist das mosaische Stiftszelt gemeint, welches nach 3 Kg 8, 4 und 2 Par 5, 5 in den salomonischen Tempel zur Aufbewahrung daselbst übertragen worden war. — χρηματισμός (eigentlich Audienzerteilen, Gehörgeben von seiten der Behörden) bezeichnet hier wie Röm 11, 4 einen Gottesspruch. — συνακολουθεῖν bedeutet nicht notwendig ein wunderbares Nachfolgen, wie man behauptet hat, um diesen Bericht über Jeremias als Legende zu erweisen, sondern kann auch von Sachen ausgesagt werden, die einem von andern nachgeführt werden (vgl. Aelianus, Varia historia 12, 40: ὕδωρ ἠκολούθει τὸ ἐκ τοῦ Χοάσπου. Wasser aus dem Choaspesflusse wurde dem Xerxes auf seinen Zügen in Gefäßen nach-

geführt, um ihm zum Tranke zu dienen). Übrigens zeigt auch V. 6, daß es dem Jeremias an Begleitern nicht gefehlt hat.

Der Berg, von dem herab Moses „das Erbe Gottes" schaute, ist der Nebo „im Lande Moab, Jericho gegenüber" (Dt 32, 49), etwa 22 km östlich von der Nordspitze des Toten Meeres. Es war entsprechend, daß hier die aus Moses' Zeiten herrührenden Urheiligtümer verborgen wurden, wo jener, der Gründer der gesamten alttestamentlichen Heilsökonomie, gestorben und bestattet war (ebd. 34, 5 f). — Den Ausdruck τὴν τοῦ Θεοῦ κληρονομίαν, der hier das Gelobte Land bezeichnet, haben wir in ähnlicher Weise zu erklären wie Ps 126 (127), 3 ἡ κληρονομία κυρίου (נַחֲלַת יְהוָה) = das von Gott (hier dem jüdischen Volke) bewilligte Eigentum oder Erbe.

2, 5. Die Tatsache, daß der Rauchopferaltar hier erwähnt, dagegen in V. 4 übergangen wird, wäre noch kein ausreichender Grund, an der Echtheit der Worte τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος in unserem Verse zu zweifeln, da sie zu gut bezeugt sind. Da der Räucheraltar hier neben mosaischen Urheiligtümern, der Bundeslade und dem Stiftszelt, angeführt wird, die unweit der Ruhestätte des großen Propheten geborgen werden, so liegt es nahe, unter dem Rauchopferaltar hier nicht den von Salomon nach 3 Kg 7, 48 und 2 Par 4, 19 verfertigten, sondern den mosaischen zu verstehen. Letzterer konnte damals recht wohl noch erhalten und aufbewahrt worden sein, da man nach 3 Kg 8, 4 und 2 Par 5, 5 nicht nur das Stiftszelt, sondern auch „alles heilige Geräte", das in ihm war, in den salomonischen Tempel hatte schaffen lassen. Übrigens finden wir bei näherem Zusehen, daß die von Jeremias geborgenen Gegenstände gerade die hervorragendsten und ehrwürdigsten Geräte unter den mosaischen Urheiligtümern waren. Bei der Bundeslade, dem Mittelpunkte des israelitischen Kultus, und bei dem Stiftszelte ist dies ohne weiteres klar. Nächst der heiligen Lade war der Räucheraltar der bedeutungsvollste Bestandteil in der Einrichtung der Stiftshütte, wie daraus hervorgeht, daß er allein im Heiligen unmittelbar vor dem abschließenden Vorhange des Aller-

heiligsten (Ex 30, 6) „gegenüber dem Sühndeckel“ der Bundeslade stand.

2, 6. ὥστε ἐπισημήνασθαι τὴν ὁδόν, um den Weg zur Höhle mit Merkzeichen zu versehen und ihn nachher an der Hand derselben wiederfinden zu können. ὥστε steht hier vom sog. beabsichtigten Erfolge; vgl. 1 Makk 1, 49; 4, 2; Xenophon, Cyrop. 3, 2, 16; Thucydides 2, 75. — καί vor οὐκ ἠδυνήθησαν leitet einen Nachsatz ein, als hätte es vorher geheißen προσῆλθον.

2, 7. Grimm und Keil streichen καί vor ἄγνωστος, jedoch ohne Grund; denn einmal fehlt καί bloß in cod. 44, Syr., Lat.[1], Lat.[2], dann auch ist die Fortlassung dieser Partikel hier begreiflicher als die Einfügung derselben. Der Sinn ist: Jeremias verwies ihnen ihr Unternehmen als ein nicht bloß nach dem Willen Gottes unerlaubtes, sondern sogar unter allen Umständen fruchtloses; der Bergungsort soll überhaupt unbekannt (καὶ ἄγνωστος) bleiben, auch wenn jemand den Weg zu ihm sich bezeichnen wollte. καί ist also hier steigernd.

2, 8. ταῦτα = die verborgenen Gegenstände. — καί vor ἡ νεφέλη ist epexegetisch: „und zwar die Wolke“; denn die Herrlichkeit Gottes stellte sich als lichte Wolke sichtbar dar. Unter der „Herrlichkeit des Herrn“ (כְּבוֹד יְהוָה) versteht man die Offenbarung Gottes, insbesondere über der Bundeslade in einer Lichterscheinung, die von Nebel umhüllt war (vgl. Haneberg, Rel. Altertümer der Bibel 205 ff). Sie ward von der jüdischen Theologie als שְׁכִינָה (Wurzel שכן) bezeichnet, weil Gott in der Wolke zwischen den Cherubim gleichsam Wohnung genommen habe. Doch ist durch keine Stelle der Heiligen Schrift nachweisbar, daß Gott seine Gegenwart fortwährend durch eine Wolke über der Bundeslade kundgegeben habe. So ist z. B. im Berichte von der Erbeutung der Lade durch die Philister (1 Kg 4, 3 ff) nirgends von dem umwölkten Leuchten Gottes über derselben die Rede. Es bedurfte eben einer für das Volk wichtigen Anregung, damit dieses Leuchten sich zeigte. Als Fälle, in denen dies geschehen ist, führt unser Vers zwei an: einen aus der Zeit des Moses nach der Errichtung der Stiftshütte (Ex 40, 34) und einen aus der Re-

gierungzeit des Salomon nach der Vollendung des Tempels (3 Kg 8, 10 ff).

ἐπὶ Μωυσῆ, „zur Zeit des Moses"; ἐπί c. dat. ist in temporalem Sinne bei Profanschriftstellern poetisch oder spätprosaisch; vgl. Hebr 9, 15 ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ. — ἀξιόω, eigentlich „für angemessen halten, daß etwas geschehe", dann „bitten", findet sich in dieser Bedeutung öfters in unserem Buche (vgl. auch die Verbindung ἀξιῶ καὶ δέομαι Plato, Epist. 348 D). — τόπος bezeichnet hier wie an vielen andern Stellen unseres Buches (z. B. 3, 2, 18 u. 30) den Tempel. — Die Bitte Salomons siehe 2 Par 6, 41; ihre Erfüllung ebd. 7, 1 f. Dieser König flehte, daß der Tempel auf eine ganz feierliche Weise (μεγάλως) zum heiligen Gebrauche eingeweiht werde, was eben durch die Erscheinung der Schechinah geschah.

e) 2, 9—12.

9. Es ward aber auch erzählt, wie jener (Salomon) voll Weisheit zur Einweihung und Vollendung des Tempels opferte.
10. Gleichwie Moses zum Herrn betete, so daß Feuer vom Himmel kam und die Opferstücke verzehrte, so betete auch Salomon, und herabfallendes Feuer zehrte die Brandopfer auf.
11. Und Moses sprach: „Weil das Sündopfer nicht gegessen wurde, ist es (durch Feuer) verzehrt worden."
12. Auf gleiche Weise feierte auch Salomon die acht Tage.

2, 9. διεσαφεῖτο, „es wurde erzählt", und zwar in der V. 1 und 4 angeführten nichtkanonischen Schrift. An unsere biblischen Bücher kann deswegen hier nicht gedacht sein, weil in ihnen der V. 11 erwähnte Ausspruch sich nicht findet. Für διεσαφεῖτο hat cod. 93 διεσοφίσατο[1]; aber diese Lesart paßt nicht in den Zusammenhang, weder nach der sonstigen Bedeutung des Wortes (= „sophistisch handeln"; vgl. Aristo-

[1] Über die Vulg. zu dieser Stelle s. oben S. 10.

phanes, Aves 1619) noch in der des Simplex σοφίζομαι, „verständig verfahren“; im letzteren Falle würde das folgende ὡς σοφίαν ἔχων sich daneben wie eine Tautologie ausnehmen. — Mit σοφίαν ἔχων ist Salomon gemeint, der in der Heiligen Schrift eben wegen seiner Weisheit hochgefeiert ist (siehe 3 Kg 4, 29 ff. Sir 47, 12 ff. Mt 12, 42). So wurden seine königlichen Handlungen und auch die hier erwähnte als Äußerungen seiner Weisheit aufgefaßt. — Das hinter ἐγκαινισμοῦ folgende τελειώσεως ist daraus zu erklären, daß der Tempel seine Vollendung als Stätte der Gottesverehrung erst durch die Einweihung erhielt. — Zum Berichte unseres Verses vgl. 3 Kg 8, 5 62 f. 2 Par 5, 6; 7, 4 f.

2, 10. Hinter καθώς steht pleonastisches, aber ursprüngliches καί, das mit καί hinter dem folgenden οὕτως korrespondiert; ähnlich findet sich καί in beiden Gliedern einer Vergleichung 2 Makk 6, 14. Röm 1, 13. Kol 3, 13. 1 Thess 2, 14; siehe Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms[7] (§ 53, 5) 409. — Die Ereignisse, von denen unser Vers spricht, traten ein bei der Einweihung der Stiftshütte (Lv 9, 24) und der des Tempels (2 Par 7, 1). Daß das Feuer auf das Gebet des Moses hin vom Himmel gefallen sei, wird zwar in Lv 9 nicht ausdrücklich gesagt, dürfte aber in etwa durch Lv 9, 23 angedeutet sein; denn Moses und Aaron werden wohl in der Stiftshütte um die Erfüllung des Lv 9, 6 verheißenen Wunders gebeten haben.

2, 11. Und Moses sprach: „Weil das Sündopfer nicht gegessen wurde, ward es (durch Feuer) verzehrt.“ Wie gesagt, findet sich dieser Ausspruch nicht in unsern kanonischen Schriften. Wohl glaubt man denselben auf den Vorfall Lv 10, 16 ff beziehen zu müssen, da Moses den Ziegenbock, welcher für die Sünden geopfert war, suchte und nun gewahrte, daß er verbrannt sei, und zwar, wie man annimmt, mit dem Lv 9, 24 erwähnten, himmlischen Feuer. So faßte auch der Syrer unsern Vers auf; er übersetzt: „Denn es sprach Moses: Weil nicht gegessen ward der Sündenbock, hat ihn das Feuer verzehrt.“ Einige lateinische Handschriften

fügen auch unserem Verse die Worte Lv 10, 17 bei: Cur non comedistis hostiam pro peccato in loco sancto (s. Sabatier II 1108). So naheliegend indes die Beziehung unserer Stelle auf Lv 10, 16 ff sein mag, so passen die Worte des Moses doch nicht in den Zusammenhang von Lv a. a. O., da er hier erst die Aaroniten fragt, warum der Bock des Sündenopfers, der verzehrt werden sollte, verbrannt worden sei. Letzteres hat Aaron nach Lv 10, 19 mit Absicht geschehen lassen, da er sich in Trauer befand über den Verlust zweier Söhne. Das Lv 10, 16 ff berichtete Faktum ist also kein Beweis, daß auch sonst noch Feuer auf Opfer gefallen sei, wenn Gott sich gnädig zeigen wollte, und doch soll mit dem Ausspruche des Moses hier in unserem Briefe offenbar an einen solchen Fall erinnert werden. Die Worte des großen Heerführers sind eben einer verloren gegangenen Schrift entnommen, ohne daß wir dem Kontexte nach entscheiden könnten, auf welchen Vorfall sie sich beziehen. Leider scheint der Zusammenhang hier gestört zu sein durch den zu wenig vermittelten Gedanken des V. 11. Ich neige daher zu der Ansicht, daß zwischen V. 10 und 12 ein Passus fehlt, von dem vielleicht schon der Epitomator des zweiten Makkabäerbuches nur noch unsern V. 11 vorfand oder entziffern konnte, indem das ihm vorliegende Exemplar des Sendschreibens an dieser Stelle durch irgend welchen Umstand verstümmelt oder großenteils unleserlich geworden war[1]. Auf einen derartigen Defekt in der uns überlieferten Form unseres Briefes läßt zudem das ὡσαύτως in V. 12 schließen; denn wenn man auch letzteren erklären kann und muß: „Ebenso wie wir jetzt acht Tage lang das Tempelreinigungsfest begehen wollen, so feierte damals auch Salomon bei der Tempelweihe die (τὰς) acht Tage", so kann man doch nicht des Gefühles sich erwehren, daß unser Brief in der uns erhaltenen Gestalt 2, 12 das andere Glied der Vergleichung mit ὡσαύτως zu wenig andeutet.

[1] Wir haben uns diese Wahrscheinlichkeit schon oben S. 24 beim Beweise der Echtheit unseres Briefes zu nutze gemacht.

2, 12. Die achttägige Dauer des unter Judas Makkabäus eingeführten Tempelreinigungsfestes hatte also nach unserem Verse ihr Vorbild in der achttägigen Tempelweihfeier durch Salomon. Freilich währte nach 3 Kg 8, 65 und 2 Par 7, 9 dieses salomonische Fest nur sieben Tage, an die sich dann die ebenfalls siebentägige Laubhüttenfeier anschloß, worauf „am achten Tage" (3 Kg 8, 66. 2 Par 7, 9) eine große Versammlung abgehalten und hiernach das Volk feierlich entlassen wurde. Die an unserer Stelle erwähnten acht Tage unter Salomon ergeben sich nur dann, wenn man die Laubhüttenfeier und das Schlußfest am achten Tage zusammenfaßt. Wenn es sich hierbei auch nicht um die eigentliche Einweihungsfeier, sondern um das Laubhüttenfest handelt, so ist eben das tertium comparationis die Achtzahl der Tage, und ein derartiger Vergleich mit der makkabäischen achttägigen Tempelweihfeier ist auch insofern zulässig, als letztere, nach Art des Laubhüttenfestes begangen, selbst σκηνοπηγία genannt wurde.

f) 2, 13—15.

13. Es war aber auch in den Schriften, und zwar den Denkwürdigkeiten des Nehemias, dasselbe erzählt, und auch wie er eine Bibliothek anlegte und die Bücher über die Könige und Propheten sowie die Schriften Davids und Briefe von Königen über Weihegeschenke sammelte.
14. Gleicherweise hat auch Judas alle Bücher wieder gesammelt, die infolge des Krieges, den wir hatten, zerstreut waren, und sie befinden sich bei uns.
15. Solltet ihr etwas davon brauchen, so sendet Leute, es abzuholen.

2, 13. ἐξηγοῦντο impersonell „man erzählte" (Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms[7] [§ 58, 9 b α] 486). Die hier angeführten ἀναγραφαί sind wohl nicht verschieden von den gleich darauf erwähnten ὑπομνηματισμοί, wenn sie auch nicht identisch sind mit den ἀπογραφαί in 2, 1. καί[1] und καί[2] in unserem Verse sind nicht korrespondierend = „sowohl

— als auch", sondern καί[1] gehört zu δέ = „aber auch"; καί[2] ist epexegetisch = „und zwar, nämlich"; vgl. Gesenius, Hebr. Grammatik[27] 492, Note 1b über das sog. ו explicativum und die dortigen Belegstellen aus dem masoretischen Texte.

ὑπομνηματισμοί (vgl. זִכְרֹנוֹת Est 6, 1) = „Memoiren". — τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν; κατά bei einer Schrift bezeichnet in späterer Gräzität[1] den Autor derselben (z. B. τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ματθαῖον, das von Matthäus verfaßte Evangelium, das Evangelium nach der Darstellung des Matthäus), und zwar mit dem Nebengedanken, daß auch von andern derselbe Gegenstand behandelt worden ist (wie z. B. das Evangelium) oder auch von andern Autoren Schriften desselben Titels existierten (z. B. ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία). In letzterem Sinne wird auch in unserem Verse κατά zu fassen sein. Die „Memoiren des Nehemias" können nun nicht das nach ihm benannte kanonische Buch und auch nicht der sog. apokryphe Esdras sein, da in ihnen die folgende Nachricht über die Errichtung einer Bibliothek durch Nehemias nicht steht; vielmehr waren sie eine jetzt verlorene Schrift. Dieselbe dürfte vielleicht auch den Bericht 1, 19—36 über die Wiederauffindung des Feuers sowie Mitteilungen über die Einsetzung des Feuerfestes durch Nehemias enthalten haben, und so möchte uns dies wohl einen Fingerzeig für die Erklärung des τὰ αὐτά in unserem Verse geben. Der Syrer meinte (ähnlich Grätz 16), es solle besagen, Nehemias habe dasselbe getan wie Salomon, nämlich acht Tage gefeiert. In diesem Falle würde es jedoch wohl heißen τὸ αὐτό oder eher ὡς τὸ αὐτὸ ἐποίησεν. Es wird vielmehr τὰ αὐτά auf den Inhalt der Verse 9—12 zu beziehen sein. Nehemias wird wohl in seinem Berichte über die wunderbare Auffindung des Feuers und über das Feuerfest zugleich eine Parallele zwischen diesen und den V. 9—12 angeführten Ereignissen aus der Zeit des Moses und Salomons gezogen haben.

[1] Aus der klassischen Gräzität ließe sich hiermit vielleicht vergleichen Plato, Phaedrus 227 B κατὰ Πίνδαρον, „nach Pindar, wie Pindar sagt".

Daß die Memoiren des Nehemias über eine Reorganisation des Kultus durch ihn[1] gehandelt haben müssen, geht auch daraus hervor, daß er nach unserem Verse eine Bibliothek anlegte, und zwar nicht ein Profanarchiv, sondern eine Bücherei für den Tempel. Für letztere Auffassung läßt sich zunächst der folgende Ausdruck ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων anführen. Sodann spricht für eine Tempelbibliothek der Umstand, daß das Unternehmen des Nehemias vorbildlich war für Judas Makkabäus. Dieser sammelte gleichfalls Bücher, und zwar, nach 2, 14 zu schließen, nicht lange vor der Absendung unseres Briefes, also um die Zeit der Tempelreinigung, nachdem damals eine etwas günstigere Zeit für das jüdische Volk eingetreten war. Daher wird wohl die Büchersammlung des Judas im Anschluß an die makkabäische Tempelweihe erfolgt sein und so in einer Beziehung zum jerusalemischen Heiligtum gestanden haben. Letzteres folgt auch daraus, daß unser Brief neben der Einladung zum Tempelfeste das Anerbieten enthält, den Adressaten aus der Schriftensammlung des Judas eventuell mitzuteilen.

Nehemias gründete also eine Tempelbibliothek, die sowohl kanonische, zum Vorlesen beim Gottesdienste bestimmte Bücher wie auch auf das Heiligtum bezügliche Dokumente enthalten hat. Die Sammlung heiliger Schriften wird man wenigstens nach dem babylonischen Exil als ein Bedürfnis empfunden haben, als das jüdische Gemeinwesen wiederhergestellt war, während bei der vorherigen Lage der Verhältnisse eine solche sehr erschwert war. Und doch war ja manches Neue gerade während des Exils oder unmittelbar danach entstanden, z. B. das dritte und vierte Buch der Könige, sowie einzelne prophetische Schriften, die zudem noch auf verschiedenem Boden erwachsen waren (so z. B. die Werke des Ezechiel und Daniel in Babylonien). So fest es nun auch steht, daß man in den Tagen des Nehemias sich mit der Sammlung heiliger Schriften befaßt hat, so schwer ist es anderseit-,

[1] Vgl. unsere Lesart οἰκονομήσας in 1, 18.

die Angaben unseres Verses über die Bestandteile dieser Sammlung mit Sicherheit zu bestimmen. Dies geht schon aus den verschiedenartigen Deutungen hervor, welche die einzelnen Worte unseres Verses erfahren haben; vgl. hierüber u. a. die Kommentare von Grimm und Keil sowie die Darstellungen der Kanongeschichte in den Einleitungen und den diesbezüglichen Monographien.

Unter den von Nehemias gesammelten Schriften werden an erster Stelle angeführt τὰ περὶ τῶν βασιλέων[1]. Vielleicht aber wird mit dem Syrer βασιλειῶν zu lesen sein, so daß βασιλέων eine durch das folgende προφητῶν veranlaßte Korrektur ist. βίβλοι βασιλειῶν ist die Bezeichnung der Bücher Samuels und der Könige bei den LXX. Da aber die erstgenannten Schriften nicht gar lange nach der Trennung der Reiche Juda und Israel verfaßt sein müssen, hingegen die eigentlichen Bücher der Könige aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft entstammen, so könnten vielleicht nur letztere mit τὰ περὶ τῶν βασιλειῶν hier gemeint sein. Hierzu paßt, daß sie nach Hieronymus (Prologus galeatus) bei den Juden neben dem Namen Melachim auch noch die Bezeichnung Mamlachoth führten.

In der Aufzählung unseres Verses folgen an zweiter Stelle (τὰ περὶ τῶν) προφητῶν. Es wären dies Schriften, die von Propheten handeln, womit freilich auch Bücher bezeichnet werden können, welche die Propheten des Alten Bundes selbst verfaßt haben, insofern diese ja in ihren Büchern ein Bild ihrer prophetischen Tätigkeit entworfen haben. Welchen Umfang die damalige Sammlung prophetischer Schriften durch Nehemias gehabt haben könnte, ist mangels genauerer Angaben nicht zu bestimmen.

[1] Das bald darauf hinter προφητῶν in einigen Codices folgende, ergänzende βιβλία erweist sich als späterer Zusatz, einmal da andere Handschriften es auslassen (cod. 23 hat es hinter βασιλέων[1]); dann auch sprechen für die Auslassung von βιβλία als Analoga das im gleichen Verse stehende τὰ τοῦ Δαυίδ und der im folgenden Verse uns begegnende Ausdruck τὰ διαπεπτωκότα.

Weiterhin enthielt die Kollektion des Nehemias τὰ τοῦ Δαυίδ. Am nächsten liegt es, hierbei an den davidischen Psalter zu denken. Wenigstens ist uns sonst keine Schrift erhalten oder bekannt, die wir unter τὰ τοῦ Δαυίδ verstehen könnten. Bei der Neuordnung des Gottesdienstes nach dem Exil durch Nehemias war zudem eine Revision oder neue Auflage gerade des Psalters vonnöten, dessen Gesänge ja als unerläßlicher Bestandteil der jüdischen Liturgie galten. Zwar rühren manche Psalmen nicht von David her und sind erst nach seiner Zeit entstanden, insofern aber, als mehr wie die Hälfte des Psalters ihn zum Verfasser hat und er als der eigentliche Urheber des Psalmengesanges gelten muß, war eine Bezeichnung des ganzen Psalters als τὰ τοῦ Δαυίδ zulässig. Wir haben die Worte unseres Verses nicht so zu verstehen, als ob Nehemias als erster eine Zusammenstellung der Psalmen veranstaltet habe. Bekanntlich hat der Psalter, um uns modern auszudrücken, eine fünffache Auflage erfahren; die vier letzten stellen sich als sog. verbesserte und vermehrte dar. Die vierte Auflage war erschienen in der Zeit zwischen dem König Ezechias und dem Exil. Unterdes war während der babylonischen Gefangenschaft und nicht lange nach dieser eine Reihe neuer Psalmen verfaßt worden, da einige Lieder des Psalters auf das Exil oder auf die Befreiung aus demselben Rücksicht nehmen (vgl. Ps 126 und 137). Zudem mußte bei den ungeordneten Verhältnissen während des Exils der Text der älteren Psalmen gelitten haben, so daß er einer Revision bedürftig war, um den Anforderungen an ein liturgisches Gesangbuch der Synagoge zu entsprechen. So muß denn, nach unserer Stelle zu schließen, unter Nehemias die jetzige fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage des Psalmenbuches erschienen und damit einem damals dringend empfundenen Bedürfnisse Genüge geleistet worden sein. Wenigstens ist ohne Anhaltspunkt die Annahme, daß der jetzige Umfang des Psalters auf die Zeit nach Nehemias zurückzuführen sei; denn die Existenz sog. makkabäischer, kanonischer Psalmen ist nicht nachweisbar.

An letzter Stelle erwähnt unser Vers aus der Bibliothek des Nehemias die ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. Jedenfalls haben wir unter diesem griechischen Ausdrucke Urkunden zu verstehen, nicht mit Keil ein ganzes kanonisches Schriftwerk wie die Bücher Esdras und Nehemias, die hier mit Rücksicht auf die in ihnen enthaltenen Schreiben der Großkönige einfach als ἐπιστολαὶ βασιλέων bezeichnet würden. Es werden wohl damals bei Anlage der Tempelbibliothek unsere Bücher Esdras und Nehemias als solche noch nicht vorhanden gewesen sein. Da ferner die Briefe der Könige, von denen unser Vers spricht, solche sind, in denen diese dem Tempel zu Jerusalem Weihegeschenke (ἀναθέματα) vermacht haben müssen, so können darunter nicht einmal die Schreiben der persischen Könige in den Esdrasbüchern verstanden werden; es könnte nur das in 1 Esr 7, 12ff (vgl. 3 Esr 8, 9ff) mitgeteilte hierhin rechnen als eines περὶ ἀναθεμάτων. Somit bezeichnen die ἐπιστολαί unseres Verses solche Schenkungsbriefe heidnischer Könige, die, weil sie Urkunden und nicht kanonische Schriften waren, uns mindestens zum größten Teile nicht mehr erhalten sind. Daß Schenkungen heidnischer Herrscher an den Tempel zu Jerusalem mehrfach stattgefunden haben, ist nach der Charakteristik einzelner Großkönige in den Esdrasbüchern nicht unwahrscheinlich. Vgl. auch oben S. 80f zu 2 Makk 1, 35, sowie was 2 Makk 3, 2 allgemein über Schenkungen heidnischer Könige an den jüdischen Tempel aussagt. Daß man die Urkunden solcher Geschenke im Heiligtum zu Jerusalem aufbewahrte, wird man um so natürlicher finden, als dies auch in heidnischen Tempeln geschah (s. Scholz zu 1 Makk 6, 2).

2, 14. Wie nach den Wirren der Exilszeit Nehemias eine Sammlung heiliger Schriften für nötig erachtete, so auch Judas Makkabäus, nachdem er die Feldherrn des Antiochus Epiphanes geschlagen und im Jahre 165 v. Chr. siegreich wieder von Jerusalem und dem Tempel Besitz genommen hatte. Sicherlich hatte ja Antiochus bei der Religionsverfolgung auch auf die Zerstörung der jüdischen Tempelbiblio-

thek sein Hauptaugenmerk gerichtet (vgl. dazu 1 Makk 1, 56f). Das ὡσαύτως in unserem Verse sowie die Wiederholung des ἐπισυνήγαγε aus dem vorigen Verse 13 belehren uns, daß zu διαπεπτωκότα das nämliche ergänzt werden muß wie zu τὰ περὶ τῶν βασιλειῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυιδ im vorhergehenden, also συγγράμματα (= die auseinandergeratenen, d. h. durch die Kriegsunruhen verstreut gewesenen Schriften); so hat es auch der Syrer verstanden. Vgl. zur Bedeutung von διαπίπτειν Plato, Phaed. 80 C, wo es mit διαλύεσθαι gleichgesetzt wird. Nicht läßt sich zu διαπεπτωκότα ergänzen πράγματα, „die uns infolge des Krieges zugestoßenen Ereignisse“ (so faßt es Scholz auf); denn in diesem Sinne findet sich διαπίπτειν sonst nirgends. Ebensowenig ist durch andere Beispiele dessen Deutung bei Schlünkes 15f zu belegen: „Die Schriften, welche infolge des Krieges erschienen sind“ (und daher die Kämpfe mit Antiochus Epiphanes behandeln).

2, 15. Über den Zweck der Palästinenser beim Anerbieten, den ägyptischen Juden aus der Sammlung des Judas die ihnen fehlenden Schriften mitzuteilen, s. oben S. 18. Daß unter den Büchern, welche den Adressaten hier angeboten werden, auch unser zweites Makkabäerbuch sich befunden habe, ist nach der Abfassungszeit unseres Briefes ausgeschlossen.

g) 2, 16—18.

16. Da wir nun im Begriffe stehen, das Tempelreinigungsfest zu begehen, so schreiben wir euch; ihr werdet also wohl daran tun, wenn ihr diese Tage feiert.
17. Gott aber, der sein ganzes Volk errettet und ihnen allen das Erbe und das Königtum und das Priestertum und die Heiligung verliehen hat,
18. wie er es durch das Gesetz zugesagt hat, wird — wir hoffen ja zu Gott, daß er wird — bald sich unser erbarmen und uns aus den Ländern unter dem Himmel an heiliger Stätte versammeln, wie er uns (bereits) aus großen Übeln erlöst und die Stätte gereinigt hat.

2, 17. Die Anfangsworte dieses Verses werden meist auf die 1, 11 ff angedeutete Errettung aus der Hand des Antiochus Epiphanes bezogen; indes betrifft diese doch nicht das ganze Volk Gottes (τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ), d. h. alle Juden. Es ist auch nicht zu erkennen, wie durch die Erlösung von der Tyrannei des Antiochus Gott allen die Königs- und Priesterwürde sowie die Weihe, von der unser Vers spricht, gegeben hätte. βασίλειον können wir hier nicht mit den älteren Erklärern von einem wirklichen einheimischen Fürstentum verstehen; denn von der Errichtung eines solchen in jener Zeit konnte man erst mehrere Jahre nach der Wiedereinweihung des Tempels, nämlich unter Simon, dem Bruder des Judas Makkabäus, reden (1 Makk 14, 41 ff); und erst sein Enkel Judas Aristobulus (104—103 v. Chr.) nahm den Königstitel an. Wir werden demgemäß βασίλειον von einem geistigen Königtum (also in übertragenem Sinne) verstehen und dementsprechend auch die dazu parallelen Glieder ἱεράτευμα sowie ἁγιασμόν deuten. ἱεράτευμα kann nicht ein eigentliches Priesteramt, den besondern Priesterstand oder gar das Hohepriestertum, und ἁγιασμός kann nicht, wie Scholz und Schlünkes meinen, den Tempel bezeichnen. Vielmehr gibt uns den Schlüssel zum Verständnis der Beisatz καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου (V. 18). Es muß sich also um ein βασίλειον, ein ἱεράτευμα und einen ἁγιασμός handeln, wie sie bereits im mosaischen Gesetze zugesagt worden sind. Unverkennbar enthält unsere Stelle eine Reminiszenz an Ex 19, 6, das bei den LXX lautet: ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον (im hebr. Texte „ein Königtum von Priestern usw.“). Gott, der ehedem sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft befreit hat (so ist σώσας in unserem Verse 17 zu verstehen), hat ihm damals verheißen ein βασίλειον, ein ἱεράτευμα und einen ἁγιασμός. Bei der Erklärung dieser Ausdrücke müssen wir natürlich jenes Zitat aus Ex 19, 6 berücksichtigen. Statt βασίλειον καὶ ἱεράτευμα steht dort מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, was sich übersetzen läßt „ein Königreich von Priestern“ oder „ein Königtum von Priestern“. Wir werden letztere Deutung wählen mit den meisten älteren,

jüdischen und christlichen Auslegern und den LXX, welche übersetzen βασίλειον ἱεράτευμα, „königliches Priestertum“. Letzteres will aber nicht sagen, daß Israel, wenn es in der Bundestreue verharrt, an seiner Spitze ein Königtum erhalten soll, dessen Träger zugleich Priester sind, wie z. B. Melchisedech und später der oben schon genannte Judas Aristobulus beide Würden in sich vereinigten; denn an der zitierten Exodusstelle ist von Vorzügen des ganzen Volkes die Rede, wie das גּוֹי קָדוֹשׁ ib. und der vorhergehende V. 5 zeigen: „(Wenn ihr nun auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet,) so sollt ihr mir ein Eigentum(svolk) sein aus allen Nationen.“ Im geistigen Sinne verwendet ממלכת כהנים auch 1 Petr 2, 9, eine Stelle, die offenbar an Ex 19, 5 f anklingt: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν (zu letzterem Ausdruck = „ein Volk, das zum Eigentum ist“, vgl. סְגֻלָּה Ex 19, 5; Mal 3, 17 Hebr. und LXX). Hier nennt Petrus seine Leser mit Rücksicht auf ihre Christenwürde ein βασίλειον ἱεράτευμα. „Ein Priestertum“ sind die Christen, weil sie aus den übrigen Völkern ausgeschieden und Gott zu besonderem Dienste verpflichtet sind; ein βασίλειον ἱεράτευμα heißen sie, weil sie durch ihre geistige Herrlichkeit und Würde über alle andern Völker hervorragen. Dieselben Attribute gelten auch für das jüdische Volk, das von Gott aus den Nationen ausgesondert und zur Erhaltung des Jahvekultus bestimmt wurde (ἱεράτευμα der Etymologie nach Priesterdienst) und dadurch auch einen Vorrang über die andern Völker genießen sollte (βασίλειον). An unserer Stelle 2 Makk 2, 17 sind βασίλειον und ἱεράτευμα getrennt. Bemerkt sei, daß Ex 19, 6 ebenfalls trennen die Peschittho („ein Königtum und Priester“), sowie Theodotion und Symmachus (beide βασιλεία ἱερεῖς); vgl. dazu auch Stellen wie Offb 1, 6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ.

Entsprechend dem Ausdrucke ἔθνος ἅγιον Ex a. a. O. muß ἁγιασμός hier in unserem Verse 17 die Heiligung des Volkes Israel besagen, d. h. dessen Weihe durch seine Berufung zur Heiligkeit, da Gott es aus den übrigen Völkern ausschied.

Zu den vorhergehenden Worten ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσι bemerkt Keil richtig, daß sie nicht verstanden werden können von einer Wiedereinsetzung der einzelnen in ihren Privatbesitz, die durch die Befreiung der Palästinenser von Antiochus Epiphanes eingetreten sei. Keil selbst will κληρονομία durch Ex 19, 5 סְגֻלָּה erklären, wo Israel als „wertes Eigentum" Gottes bezeichnet werde; indes paßt hierzu nicht gut das ἀποδούς. Ich glaube vielmehr, daß κληρονομία ähnlich wie 2 Makk 2, 4 das heilige Land Palästina als ein dem Volke Israel von Gott bewilligtes Eigentum oder Erbe bezeichnen soll. Diese Bedeutung von κληρονομία paßt recht gut in den Kontext, insofern ja der ἁγιασμός, die Aussonderung Israels aus den Völkern, durch dessen Ansiedelung in einem besondern Lande angedeutet und bewirkt werden sollte.

2, 18. An die erwähnte göttliche Verheißung Ex 19, 6 anknüpfend, sprechen die Briefsteller die Hoffnung aus, daß Gott das Volk der Juden aus allen Ländern unter dem Himmel wieder an heiliger Stätte vereinen werde. Als Unterpfand für die Erfüllung ihrer Erwartung sehen sie das von Gott schon dadurch bewiesene Wohlwollen an, daß er sie aus den Bedrängnissen durch Antiochus Epiphanes befreite (dessen Tod sie darum auch geschildert haben), und daß er ihnen die Reinigung des jerusalemischen Tempels ermöglichte. Unser Vers reiht sich anakoluthisch an den vorigen an, da wir eigentlich erwarten sollten: ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας κτλ. ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει. Statt dessen hängt ἐλεήσει in einem Aussagesatze mit ὅτι von ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ab. Letztere Worte bilden dem Sinne nach eine parenthetisch eingeschobene Versicherung, und demgemäß ist auch das γάρ zu erklären. Diese Partikel, aus γέ und ἄρα zusammengesetzt, hat ursprünglich den Sinn einer auf das Vorhergehende zurückweisenden Beteuerung = sane rebus ita comparatis = „ja unter solchen Umständen" (s. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms [7] 415 f). Wir übersetzen darum: „Gott, der . . . errettet und . . . verliehen hat, wird (wir hoffen ja zu Gott, daß er wird) bald sich unser erbarmen." — Zu ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν ist zu

ergänzen γῆς; vgl. die ähnliche Ellipse im Gebete des Mardochäus καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ᾽ οὐρανόν, sowie תַּחַת הַשָּׁמַיִם Ekkle 3, 1.

εἰς τὸν ἅγιον τόπον deuten wir auf den Tempel zu Jerusalem; vgl. nämlich das folgende καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισε, was sich nur auf jenes Heiligtum beziehen kann. Daß wir in 1, 29 den Begriff von τόπος weiter ausdehnten und vom ganzen Heiligen Lande verstanden, war durch das dabei stehende καταφύτευσον bedingt. In unserem Verse 2, 18 beschränkt sich jedoch der Wunsch der Briefschreiber nicht auf eine religiöse Versammlung des ganzen Judenvolkes an der heiligen Stätte zu Jerusalem, sondern geht wohl sogar auf eine dauernde Wiederansiedelung und Vereinigung ihrer gesamten Nation auf dem Boden Palästinas. Dies beweist die enge Verbindung unseres Verses 18 mit dem vorigen, der ja jene Wiedervereinigung im Lande der κληρονομία als Gegenstand göttlicher Zusage hinstellt. Durch diese Sammlung des jüdischen Volkes in Palästina und die so bewirkte Aussonderung desselben aus den übrigen Nationen soll ihm dann auch sein gottgewollter Charakter als heiliges, priesterliches und königliches Volk zurückgegeben werden. Dies sind die Erwartungen, deren Erfüllung die Briefsteller durch eine gemeinsame Feier des Tempelweihfestes und das dadurch gestärkte jüdische Einheitsgefühl in die Wege zu leiten hoffen, und zwar glauben sie, wie ταχέως V. 18 zeigt, daß ihre Wünsche in nicht ferner Zukunft sich verwirklichen werden.

Wir verstehen jetzt auch, warum die Palästinenser in ihrem Briefe das Gebet 1, 24 ff ausführlich mitgeteilt haben, da dessen Gedanken mit den Wünschen der Briefsteller so sehr sich decken; vgl. 1, 27 und 29. Ferner begreifen wir jetzt, weshalb der Abschnitt 2, 4—8 in unserem Briefe steht. Der Schluß des jerusalemischen Sendschreibens klingt eben an das an, was die Weissagung des Jeremias in V. 7 besagt. Man vergleiche:

2, 7 ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεὸς ἐπισυναγωγὴν τοῦ λαοῦ καὶ ἵλεως γένηται, mit

2, 18 ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον.

Nicht soll der Abschnitt 2, 4—8, wie die meisten Erklärer meinen, verhüten, daß die Adressaten die Einladung zum Feste ablehnen mit dem Einwande, der zweite Tempel stehe dem salomonischen durch das Fehlen der Urheiligtümer an Herrlichkeit nach, während diese doch nach einer Prophetie des Jeremias demselben zurückgegeben werden sollen. Von jener vermuteten Absicht der Briefsteller findet sich nicht die geringste Andeutung. Vielmehr haben sie die Weissagung des Jeremias mitgeteilt, offenbar um durchblicken zu lassen, daß sie, wie die Wiedervereinigung der gesamten jüdischen Nation, so auch in nicht allzu ferner Zeit die Erfüllung jener Weissagung erhoffen, da ja die Sammlung des jüdischen Volkes zu einem Ganzen als Vorbedingung für das Wiedererscheinen der Urheiligtümer angegeben werde (2, 7 f).

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Studien.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr *W. Fell* in Münster i. W., Prof. Dr *J. Felten* in Bonn, Prof. Dr *G. Hoberg* in Freiburg i. Br., Prof. Dr *N. Peters* in Paderborn, Prof. Dr *A. Schäfer* in Strafsburg, Prof. Dr *P. Vetter* in Tübingen herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer* in München. gr. 8°

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung. Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text. Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: Die Metrik des Buches Job. Von Prof. Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: Die Lage des Berges Sion. Von Prof. Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 12.—

1. Heft: Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) *M* 2.40
2. u. 3. Heft: Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: Streifzüge durch die biblische Flora. Von *L. Fonck.* (XIV u. 108) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift. Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3. u. 4. Heft: Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung. Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: Die Eschatologie des Buches Job. Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (VIII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—
4. Heft: Die Einheit der Apokalypse gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Köhlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. Von Prof. Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. 1. Heft: Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50

2. Heft: Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Exodus 1–15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60
3. Heft: Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40
4. Heft: Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1. 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104)

220.08
B 478
39809
HERKENNE, HEINRICH
AUTHOR
der Briefe zu Beginn des Zweiten
TITLE Makkabäerbuches BS 8:4
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - C
39809